

La Doctrine du Droit international chez Confucius

Thèse pour le Doctorat

présentée et soutenue le 29 novembre 1940, à 14 heures.

PAR

CHAN NAY CHOW

Président : M. LOUIS LE FUR, Professeur
Suffragants : M. GEORGES SCELLE, Professeur
 M. MARCEL SIBERT, Professeur

PARIS

ÉDITIONS A. PEDONE

LIBRAIRIE DE LA COUR D'APPEL ET DE L'ORDRE DES AVOCATS

13, rue Soufflot, 13

1940

La Doctrine du Droit international
chez Confucius

La Faculté n'entend donner aucune approbation ni improbation aux opinions émises dans les thèses ; ces opinions doivent être considérées comme propres à leurs auteurs.

La Doctrine du Droit international chez Confucius

Thèse pour le Doctorat

présentée et soutenue le 29 novembre 1940, à 14 heures.

PAR

CHAN NAY CHOW

Président : M. LOUIS LE FUR, Professeur
Suffragants : M. GEORGES SCHELLE, Professeur
M. MARCEL SIBERT, Professeur

PARIS

ÉDITIONS A. PEDONE

LIBRAIRIE DE LA COUR D'APPEL ET DE L'ORDRE DES AVOCATS

13, rue Soufflot, 13

1940

La Doctrine
du Droit international
chez Confucius



Introduction

En choisissant comme sujet de notre étude « La doctrine du droit international chez Confucius », nous n'ignorons pas les objections que ceux surtout qui nient l'existence d'un droit international dans l'antiquité pourraient nous adresser. En effet, sur ce point, deux opinions absolument opposées, contradictoires, divisent les meilleurs.

Dans le sens de l'existence d'un droit international à peu près semblable au nôtre, je citerai le cours du baron KORFF (1).

Voici ce que dit à ce sujet M. LE FUR (2) : « Dans ses traits essentiels, la nature humaine est toujours restée semblable à elle-même, au moins depuis les temps historiques. L'homme a toujours été l'être moral et social que nous connaissons ; les sociétés qu'il formait se sont donc trouvées aux prises avec les mêmes problèmes ; elles ont dû s'ingénier à donner satisfaction aux mêmes besoins fondamentaux, avant tout, besoin d'ordre et de sécurité à l'intérieur et à l'extérieur. Si les rapports entre peuples étaient alors loin d'être aussi fréquents qu'aujourd'hui, il serait très inexact de croire qu'il n'en existait

(1) *Recueil des Cours de la Haye*, 1923.

(2) *Précis de droit international public*, 4^e éd. 1939, p. 20-22, et « Théorie du droit naturel », *Recueil des Cours de la Haye*, 1927, t. 18, p. 276-278.

pas, dans l'antiquité, du moins entre peuples voisins. Il y avait donc entre eux des traités d'alliance, des guerres aussi, suivies de traités de paix ; parfois même nous voyons se former des ligues qui, comme les Amphictyonies grecques ou les ligues étrusques, ressemblent d'assez près à nos fédérations d'aujourd'hui. Et le respect de ces traités est, ajoute-t-on parfois, au moins aussi assuré qu'aujourd'hui, à raison de l'intervention d'un élément religieux (serment, invocation des dieux) et de la crainte qu'inspire la transgression des promesses ainsi garanties (1). »

Cependant, en sens diamétralement opposé, des auteurs comme M. LESEUR (2) et M. WHEATON (3) nient l'existence d'un droit international dans l'antiquité. Non seulement le droit international était inconnu dans l'antiquité, mais il y était même impossible. En effet, le droit international repose sur deux principes fondamentaux : d'abord l'existence d'Etats juridiquement égaux, entre lesquels des rapports réguliers s'établissent ; en second lieu, l'existence d'un minimum de lois communes, de quelques principes généralement reconnus qui seront suivis par les Etats dans leurs relations pacifiques ou autres. Or ces deux principes fondamentaux sont à peu près inconnus dans l'antiquité (4).

En résumé, dans ce conflit qui divise les meilleurs esprits quant à l'existence ou à la non-existence du droit international dans l'antiquité, la solution consiste, comme l'a dit M. LE FUR, dans une distinction essentielle. Il existe parfois dans l'antiquité un droit international se rappro-

(1) *Précis de droit international*, p. 21.

(2) *Introduction du droit international*.

(3) *Histoire des progrès du droit international*.

(4) L. Le Fur, *op. cit.*, p. 20-21.

chant à beaucoup d'égard du nôtre, mais c'est entre cités voisines de même langue, de même race et de même religion, comme dans les Amphictyonies grecques et les confédérations étrusques ; en dehors de ce cas, auquel il faut peut-être ajouter celui de nations même étrangères de race et de religion, mais ayant conclu un traité d'amitié ou d'alliance garanti par des serments religieux, le grand lien d'alors, en principe, entre nations ou cités étrangères, il n'y a pas de droit international au sens actuel du mot, parce qu'il n'y a alors ni loi commune, ni reconnaissance de l'égalité de droit des diverses races ou nations (1).

Cependant force nous est de constater que la Chine a connu le droit international dès la plus haute antiquité même, non seulement en théorie mais aussi en pratique, et cela, malgré les auteurs européens, surtout les négateurs du droit des gens antiques, qui ont une tendance générale d'attribuer à la seule Europe l'honneur et la gloire d'avoir enfanté le droit international. L'impression qui résulte de leurs exposés sommaires est que l'Orient tout entier ne connaissait pas le droit international avant la venue des premiers missionnaires ou marchands européens. Il y a dans cette attitude beaucoup de présomption, d'orgueil racial ; il y a aussi beaucoup d'ignorance quant à l'histoire de l'Orient, particulièrement de l'Extrême Orient et du développement de la Chine antique.

Peu de temps auparavant les Occidentaux considéraient encore la Chine comme étant en opposition sur plusieurs points essentiels avec la conception moderne d'un droit

(1) Le Fur, « Théorie du droit naturel », *Recueil des Cours de la Haye*, t. 18, 1927, p. 272-278.

international universel. Certains prétendaient même que des relations normales avec la Chine seraient toujours difficiles à établir faute d'une conception du droit semblable à celle de l'Occident, la justice elle-même étant gouvernée par des rites plutôt que par des lois, par une morale plus que par un droit.

Néanmoins les auteurs chinois affirment que la Chine a été au contraire en avance de plusieurs siècles sur le monde occidental, au point de vue droit international comme à bien d'autres (1). Ainsi pour ne remonter qu'au premier empereur historique Yao (de 2357-2258 av. J.-C.) nous le voyons estimer déjà que la morale internationale est le couronnement de la morale tout court. Le « Y-King » commencé par le roi Fouchi plus de 2.500 ans avant l'ère chrétienne et complété par les fondateurs de la dynastie des Tchéou, contient une phrase significative qui montre que déjà à cette époque reculée, la guerre n'était pas à l'honneur en Chine, et que la paix internationale lui était jugée préférable : « une guerre sans motif est une guerre condamnable... lorsque deux dragons se combattent dans la plaine, leur sang rouge et jaune coule à flots ; et c'est encore pire lorsque ce sont des hommes qui se combattent. » Les souverains postérieurs à l'empereur Yu suivaient d'ailleurs fidèlement sa politique étrangère. Ainsi notamment, le premier fondateur de la dynastie des Tchéou Wen Ouang, vers 1150 avant Jésus-Christ, fit creuser un tunnel sous la montagne sacrée de Tan et lança à cette occasion un message à toutes les cours déclarant que le tunnel serait ouvert à toutes les nations pour le commerce, et qu'il s'engageait à ne jamais l'utiliser pour l'expédition

(1) Siu Tchoan-Pao, *Le droit des gens et la Chine antique*, Paris, 1926.

militaire. De même son successeur Ou-Ouang (1110 av. J.-C.) réunit une assemblée des princes dans sa capitale pour cultiver l'amitié internationale et aussi pratiquer des mesures de coopération entre les Etats.

La dynastie des Tchéou (1122 à 221 av. J.-C.) au terme du système d'empire constituait une monarchie formée par de nombreuses principautés au nombre d'environ 1.800 ; mais à l'époque de Tchouen Ts'iou (printemps et automne, 722-480 av. J.-C.) elles furent réduites à une centaine de principautés ; sous Tchoang-Kuo (royaumes combattants, 480-220 av. J.-C.), il n'en restait que 7, qui continuaient entre elles les audiences, les visites, les conférences et des traités d'alliance, n'était-ce pas là un grand mouvement international d'Etat à Etat. Nous traiterons ce sujet en détail au deuxième chapitre. C'est donc un fait que la Chine pratiqua un droit international perfectionné plusieurs siècles avant l'ère chrétienne, car l'un de ses plus grands hommes, Confucius, vivait au VI^e siècle avant Jésus-Christ. Non seulement elle aboutit donc depuis longtemps, en ce qui concerne les relations entre princes chinois, à la négation de la souveraineté absolue et du droit de guerre arbitraire, son corollaire, ayant posé le principe d'une distinction entre guerres justes et injustes sur lesquelles l'Occident discute encore aujourd'hui, mais encore elle proclama pour ainsi dire la première le droit de la paix comme celui de la guerre, et cela avec une suprématie qui n'a pas encore pu être dépassée de nos jours en Occident.

Il est certain que les diverses expériences tentées par la Chine ancienne dans le domaine du droit international pourront contribuer au perfectionnement des institutions modernes tendant au maintien de la paix, car l'histoire

du monde, « l'histoire du droit y compris » n'est-elle pas « un éternel recommencement » (1) ?

Dans cet ordre d'idées, nous nous proposons d'étudier dans ce modeste travail la période de 722-220 avant Jésus-Christ, où nous chercherons toute la doctrine du droit international de Confucius. Cette période qui comprend la seconde moitié de la longue dynastie des Tchéou est sans conteste l'apogée de la civilisation chinoise.

Quatre ordres d'idées principales commandaient la philosophie chinoise, à ce moment-là, représentées respectivement par Confucius, le taïsme, le môtsme et les légistes. Ces derniers par contre étaient néo-môtistes, la théorie des légistes ayant pris naissance dans l'école du môtsme. Chacune d'elles éclaira d'une façon si remarquable les grands principes de morale internationale qu'elles constituent séparément quatre véritables écoles de valeur et de physionomie propres.

Parlons d'abord du Taïsme, c'est-à-dire « école de la voie et de la vertu », de Lao-Tseu. Ce sage naquit vers 604 avant Jésus-Christ ; il était originaire de la province actuelle de Honan, Lao-Tseu écrivit un ouvrage en deux parties, renfermant un peu plus de cinq mille mots et dont le sujet est : « La voie et la vertu » (2). Ses idées concernant le droit des gens sont exposées également dans ce petit livre, malheureusement on les y trouve mal classées et peu développées.

Lao-Tseu qui avait critiqué la notion de l'inégalité entre les Etats, combattit aussi la notion de la souveraineté, il

(1) Siu Tchoan-Pao, *op. cit.*, p. 14-17.

(2) Ce livre fut traduit par plusieurs auteurs français. La meilleure traduction est celle de Stanislas Julien.

refusait au prince le droit de dire : « Je suis souverain, et par conséquent, j'ai un droit de guerre absolu ». Cependant notre philosophe admettait comme légitimes certaines guerres non agressives et dues à la « nécessité ». Mais qu'entendait-il par « guerre non agressive ou due à la nécessité » ?

Malgré sa tolérance à l'égard des « guerres de nécessité », le vieillard philosophe n'en resta pas moins dans ses suggestions un philosophe pacifiste. Ces suggestions en vue d'une paix perpétuelle et universelle, sont au nombre de deux. Elle diffèrent l'une de l'autre par leur nature même. La première d'ordre abstrait vise à une réforme morale. Mais cette réforme morale, le philosophe ne la conseille pas indistinctement à tous les Etats comme il l'avait fait en critiquant la notion de souveraineté et en prêchant la charité, la simplicité et l'humilité ; il ne la recommande qu'aux Etats faibles. Sa pensée peut se résumer ainsi. Il n'y a de désaccord international que lorsque aucune des deux parties ne veut céder. Or il est inutile de conseiller aux Etats puissants de faire des concessions, leur puissance même les rendant plus belliqueux. C'est donc aux Etats faibles qu'il faut s'adresser.

Après avoir prodigué des consolations livresques aux Etats faibles, Lao-Tseu leur conseille encore l'effacement. En quoi consiste cet effacement ? Il est de trois degrés. D'abord les Etats faibles doivent se contenter d'occuper une place inférieure dans la vie internationale en général jusqu'à même laisser usurper des droits acquis. Ici donc, le vieillard pacifiste sacrifie jusqu'à l'arbitrage qu'assuraient encore l'empereur et le concert des princes.

Quand Lao-Tseu conseilla l'effacement aux petits Etats, il ne pensait qu'à une suggestion d'ordre purement philo-

sophique. Mais sur la question de « petits Etats » sa suggestion devient d'ordre pratique. Le philosophe pacifiste voulait en effet avant tout prêcher un système politique qui d'une part diviserait les Etats en une multitude de petites sociétés, afin de les rendre moins puissants, et par conséquent, moins belliqueux, et d'autre part, encouragerait la diminution de la natalité, en vue de raréfier les besoins et par conséquent les disputes internationales.

Le fond de la pensée du Sage ne consiste-t-il pas dans cette idée si essentielle pour lui, à savoir que le meilleur moyen d'éviter la guerre, c'est de diminuer la population et diviser les Etats. Cette idée est, en vérité, le trait le plus accentué du pacifisme de Lao-Tseu (1).

Après le Taôisme de Lao-Tseu vient l'« Altruisme » de Mô-Tseu (490-415 av. J.-C.); ce dernier originaire de la province actuelle de Honan avait des idées très élevées dans tous les domaines scientifiques. Sa philosophie du droit était basée sur la croyance en Dieu et la doctrine de fraternité universelle. En matière politique, il réclamait un gouvernement de sages dominés par l'amour du peuple, analogue à la République des anciens sages de Grèce. En qualité d'économiste, il s'éleva contre le luxe et encouragea la production. Enfin, comme sociologue, il prêcha la grande doctrine de la coopération des classes tout en honorant avec émotion le travail. Mô-Tseu considérait que la nature de l'homme est capable d'affection, et c'est sur la fraternité universelle qu'il veut fonder toute société et tout pays. Il s'étonnait que chacun s'accordât à condamner le vol ou l'assassinat, sans se rendre compte de ce qu'il y avait de criminel dans le fait de conquérir des

(1) Siu Tchoan-Pao, *op. cit.*, p. 43-58.

territoires par la force. Ce désir de conquête n'est qu'un sentiment égoïste auquel le seul remède à apporter est le développement chez l'homme des sentiments altruistes. Pour lui, si les hommes s'aiment entre eux, c'est la paix, s'ils se haïssent, c'est la guerre. Quiconque aime est aimé, on a intérêt à se rendre utile aux autres et à chercher à détruire ce qui peut nuire à la Société. Voici en quels termes il s'adressait aux Etats pacifiques : « Si vous désirez que vos Etats soient réellement grands et puissants et que tout le monde s'incline devant vous, prenez garde aux puissances de mauvaise volonté, apportez des secours militaires aux petits Etats quand ils sont attaqués, relevez leurs murailles lorsqu'elles sont détruites. Donnez-leur des étoffes et des aliments s'ils en ont besoin. De cette façon, tous les petits Etats et tous les grands pays animés d'un esprit international vous aimeront et vous estimeront. Ils se rangeront de votre côté et voilà votre véritable grandeur et votre réelle puissance. »

On voit ici que Mô-Tseu réclame une force pour en contrebalancer une autre. Ce remède qui seul est efficace contre les guerres et qui est reconnu par les hommes judicieux de nos jours a pour auteur Mô-Tseu. D'autre part, il est intéressant d'observer que le Sage réclame comme sanction non seulement des secours militaires, mais encore des mesures économiques telles qu'elles ont été prévues par l'article 16 du pacte de la Société des Nations (1).

Bref, pacifiste enthousiaste, Mô-Tseu déploya toute son activité à éviter des guerres entre les Etats de son époque

(1) Seulement Mô-Tseu réclamait cette sanction à certains Etats seulement tandis que l'article 16 la demande à tous les pays signataires du traité.

voulant toujours défendre les faibles contre les attaques des puissants (1).

Enfin arrivons à Confucius, père d'un système philosophique particulier dit « Jou » ou l'école des lettrés. Comme la vie et la doctrine de ce grand philosophe seront l'objet des premier et troisième chapitres, nous n'en indiquerons ici que les traits les plus caractéristiques. Ce grand homme a toujours cherché, jusqu'à son heure dernière, à travailler pour le triomphe de la vertu avec un cœur sincère secondé par un esprit positif et un inébranlable courage. Il a, il est vrai, changé de méthode : au début n'ayant recours qu'à l'action, il recourut ensuite à la parole et à la plume. Mais son œuvre entière semble être d'un seul jour ; l'idéal poursuivi dès l'adolescence ne cessa jamais de commander à sa conduite d'homme mûr et de vieillard.

Les deux principes fondamentaux posés par Confucius en la matière sont, comme dans l'Europe actuelle, l'obligation de pratiquer la bonne foi dans les relations internationales et celle de faire régner la concorde entre Etats. Il ne s'en tient pas aux généralités : il proscriit les pratiques impérialistes, il ordonne le respect des traités ; bien plus, devant l'Occident au ^{xx}^e siècle, il tente d'organiser une coopération internationale économique ; il examine à ce point de vue la question de l'immigration et celle des matières premières ; plus encore, il prévoit une organisation internationale d'assistance mutuelle pour le cas de grandes calamités naturelles, notamment les inondations, de tout temps si terribles en Chine (2). Il

(1) Siu Tchoan-Pao, *op. cit.*, p. 76-94.

(2) Avec les tentatives d'organisation actuelle par la création d'une union internationale de secours, dans le *Résumé mensuel des travaux de la Société des Nations*, août 1927, p. 236.

n'est pas jusqu'à la récente Société des Nations qui ne soit prévue 25 siècles à l'avance par le projet de création d'une « Grande Union » de tous les Etats de la Chine, avec des précisions déconcertantes. Confucius ne vise pas à créer un organe supérieur à l'Etat, mais bien une association à base contractuelle, en vue d'assurer le maintien de la concorde et la coopération économique entre les Etats (1).

Comme on le voit, l'antiquité chinoise eut une notion très élevée des relations entre Etats, tout en ne considérant aussi que les Etats de même race et de même religion, tels ceux qui composaient l'immense Chine. A coup sûr, la « Grande Union » rêvée par Confucius ne vise que les divers Etats chinois parfois plus ou moins indépendants, ou simplement reliés par un lien de souveraineté plus ou moins lâche, comme à l'époque féodale en Europe. Quand Confucius dit : « Entre les quatre mers, tous sont frères », il pensait évidemment aux quatre mers de Chine, en dehors de quoi ne se trouvent plus que des étrangers, des barbares, selon l'expression employée dans l'antiquité gréco-latine. C'est là la preuve que, comme les plus grands génies de celle-ci, la Chine n'a pas su s'élever au-dessus d'un certain exclusivisme national, racique ou religieux. Il convient seulement de remarquer qu'à raison de la grande étendue de la Chine, le cercle des relations y était beaucoup plus large que dans l'antiquité gréco-latine.

La Chine antique ne peut donc être présentée comme une exception au cas général de l'antiquité païenne, connaissant un certain droit international, mais à base particulariste, régionaliste, non pas universelle comme lorsque

(1) Siu Tchoan-Pao, *op. cit.*, p. 106 et suiv. ; 158 et suiv.

la Société des Nations était ouverte à tous ceux qui admettaient les principes fondamentaux sans lesquels il n'y a pas de vie internationale possible (1).

Dans ce travail, nous avons voulu montrer que l'élaboration progressive du droit international universel, si nécessaire pour une meilleure vie internationale, n'est pas une tâche qu'il faudra entreprendre en partant d'une table rase, mais au contraire que les premiers fondements de ce droit sont déjà posés et qu'ils ont fait preuve de leur solidité par une durée de plusieurs millénaires et par une adoption générale de la part de toutes les civilisations ; nous avons voulu surtout montrer que l'antique Empire du Milieu n'a pas été étranger aux fondements du grand édifice futur du droit international de l'humanité, et parallèlement par là même de certaines conceptions juridiques chinoises et européennes.

Au moment où ce modeste travail va marquer le terme de nos études dans l'université française, nous tenons à exprimer notre reconnaissance la plus profonde à tous nos professeurs dont les conseils nous ont été si précieux. Nous tenons à rendre un hommage tout particulier à M. le Professeur Louis LE FUR qui a bien voulu accepter la présidence du jury de notre thèse et nous guider dans nos recherches. Nous croyons savoir que le meilleur moyen de leur prouver notre gratitude sera de travailler, une fois rentré dans notre patrie lointaine, au triomphe des idées essentiellement françaises c'est-à-dire la justice et la fraternité entre les hommes.

(1) Voir sur la Chine l'ouvrage déjà cité de Siu Tchoan-Pao et aussi Léang Ky Tch'ao : *Le concept de la loi et les théories des légistes à la veille des Ts'iu* ; traduction de J. Escarra et R. Germain, Pékin, 1926.

CHAPITRE PREMIER

La formation des idées.

Quand on remonte tout au cours de l'histoire de la Chine au moyen de documents authentiques, vers l'antiquité, on trouve à 3.000 ans d'aujourd'hui l'un des plus glorieux règnes de ce vaste Empire du Milieu : celui des Tchéou. Les premiers souverains de cette dynastie développèrent une civilisation spirituelle en s'inspirant d'un haut idéal de morale ; honneur de l'humanité tout entière.

Vers la fin de cette dynastie, la Chine se couvrit d'une gloire immortelle en la personne de Confucius, considérant que les principes fondamentaux du régime des Tchéou « peuvent vraiment permettre à l'homme d'atteindre à la perfection ». Aussi ne cessa-t-il jamais de les cultiver et de les encourager autour de lui.

D'ailleurs c'est grâce à ce grand philosophe que nous sommes au courant aujourd'hui de ces nobles traditions antiques, car, bien que connues de tous elles n'avaient jamais joui avant lui d'une empreinte ineffaçable. Sur beaucoup de points Confucius rappelle Socrate (v^e siècle avant Jésus-Christ). Celui-ci n'était-il pas convaincu d'avoir à remplir une mission sacrée, celle de réveiller le peuple grec ? Or Confucius dit à son tour : « Le Ciel m'a donné de grandes vertus. » Socrate par la méthode d'induction recherche le principe de droiture sur lequel doit reposer toute conduite humaine. Confucius s'inspire aussi du

principe de « la juste appréciation », guide de notre conduite. Socrate attachait une grande importance au caractère moral de l'homme. Confucius, lui, le voit en « jen », c'est-à-dire « la bonté clairvoyante » de l'homme, la capacité du gouvernant.

Après la mort de Socrate, ses disciples, tels que Platon (v^e siècle avant Jésus-Christ) et Aristote (iv^e siècle avant Jésus-Christ) propagèrent les puissantes idées de leur maître véritable source de la philosophie occidentale. De même les disciples de Confucius, Mencius (372-269 avant Jésus-Christ) et Siuntseu (330-236 avant Jésus-Christ) glorifièrent la pensée et les paroles de leur maître, base aujourd'hui de toute la philosophie chinoise. Certes, comparer Confucius à Socrate, c'est déjà établir sa propre autorité morale ; mais bien plus encore que le grand philosophe grec, Confucius est le premier homme ayant vulgarisé la connaissance de la littérature, il est le fondateur d'une classe intellectuelle dont il fit rayonner l'esprit bienfaisant. Par la grandeur de son œuvre, Confucius dépasse certainement Socrate (1).

SECTION I. — *Sa vie et son milieu.*

Confucius (2) naquit en l'an 551 (avant Jésus-Christ) dans la principauté de Lou, actuellement la province de

(1) En voici un exemple dans l'éloge que fit de lui le Dr Couchaud dans l'un de ses plus beaux ouvrages : *Les sages et poètes d'Asie* : « nous proposons d'établir un immense temple, deux fois plus grand encore que celui que les Chinois ont construit pour leurs sages. Dans ce grand temple, Confucius sera debout ; à côté de lui se tiendra le sage qui, presque aussi anciennement que lui, de l'autre côté de la terre, a enseigné la raison : Socrate ».

« Ensemble, Confucius et Socrate, le Chinois cérémonieux et le Grec ironique, seront honorés comme les fondateurs de la science morale.... »

(2) Le nom de Confucius est K'iou ; son surnom Tchoungny. Le mot

Shantoung. Sa famille était de descendance princière. Son père, Sou-Lian-Hi, était déjà très vieux ; sa mère étant, nous dit-on, en prières sur la colline Gny, obtint cet enfant de la bonté du Ciel. L'enfant était d'un heureux naturel ; il se plaisait aux « rites » (*li*) de ses pères et aimait à s'y exercer. Très tôt il fut privé de son père et grandit sous la tutelle vigilante d'une mère qui laissa le souvenir d'une grande piété.

Dès l'âge de l'adolescence, il donna des preuves de disposition exceptionnelle pour l'étude, l'histoire surtout le captivait. En plus de ses études livresques, il entreprit dans un but d'instruction plusieurs voyages, il se rendit, notamment, aux lieux antiques où 500 ans avant sa naissance avait été fondée la dynastie des Tchéou, à laquelle il appartenait ; il voulait méditer sur la haute destinée de cette dynastie.

A quinze ans, il commença l'étude des doctrines des anciens sages ; et il y fit de tels progrès que sa connaissance des « Rites », c'est-à-dire des institutions religieuses et civiles, lui valut une réputation précoce attirant de toutes parts des jeunes gens qui venaient à lui comme à un maître.

Vers 30 ans, il se rendit dans la ville impériale de Lo-yan, pour y compléter sa formation intellectuelle ; il y rencontra le célèbre philosophe Lao-tseu, père du taôisme.

Confucius vient d'un groupe de mots chinois : Koung-fu-tse qui signifient : le vénéré maître Koung ; c'était l'appellation quotidiennement en usage parmi les disciples du philosophe ; les missionnaires du ^{xvii}e siècle ont latinisé ces mots en les réunissant sous le nom de Confucius. Actuellement en Chine, on appelle communément notre philosophe du nom de Koung-tse, c'est-à-dire le philosophe Koung ou le maître Koung.

De retour dans son pays, il ne put y poursuivre longtemps sa tâche éducatrice qui groupait autour de lui des élèves de plus en plus nombreux. Des troubles publics le contraignirent de gagner la principauté de Ts'i.

Ayant été informé de sa présence, le prince King, souverain de Ts'i, s'enquit auprès de lui du meilleur principe de gouvernement. Confucius lui répondit : « Le prince doit être véritablement prince, le ministre véritablement ministre, le père véritablement père, le fils véritablement fils. » Cette laconique glorification du devoir d'Etat plut tellement au prince qu'il voulut retenir Confucius et faire de lui son ministre ; malheureusement un ministre en charge parvint à empêcher la réalisation de ce projet.

Ces premières intrigues ne découragèrent pas le sage, car c'est plus tard seulement qu'il se proposa de mettre en pratique ses idées sur la conduite des Etats et des individus, basées sur l'application des règles anciennes qu'il avait déjà étudiées à fond. Son heure vint en effet quelques années plus tard. Rentré à Lou, le prince de Lou lui offrit une magistrature. Confucius fut à plusieurs reprises chargé de fonctions administratives. De préfet de la ville de Tchoung-tou, il fut élevé à la fonction de ministre de la Justice. L'histoire a gardé le souvenir de ses démêlés avec le puissant préfet Siaotchengmao, qui par les sophismes dont il émaillait ses discours pervers, tenait les esprits en effervescence. Confucius mit un terme à ses agissements et le condamna.

Faisant fonction de premier ministre, il se rencontra, à Kakou, comme délégué de la principauté de Lou avec les ambassadeurs de la principauté de Ts'i. Il y déploya une grande habileté diplomatique, il sut abaisser l'orgueil de la principauté de Ts'i qui, par la présence de troupes aux

abords du Congrès, avait cherché à l'intimider, et il réussit à recouvrer pour son pays le territoire antérieurement perdu.

Mais l'heureuse collaboration de Confucius avec le prince de Lou ne fut qu'éphémère. Après cette brève carrière administrative, il allait subir jusqu'à la fin de ses jours une rigoureuse destinée.

Dans sa politique intérieure, en trois mois de temps, il avait si bien noué la réforme de la principauté de Lou que le prince de Ts'i en prit ombrage, et recourut à un stratagème pour faire échouer cette œuvre ; il envoya au prince de Lou un chœur de danseuses, dans le dessein de détourner ce souverain de l'accomplissement de ses devoirs. Le prince de Lou tomba dans le piège ; trois jours de suite, il s'abstint de réunir son conseil quotidien et d'offrir le sacrifice rituel. La principauté de Ts'i prétextant la nécessité de maintenir l'équilibre politique, imagina d'habiles stratagèmes afin d'obliger le sage à quitter son prince auquel il était si dévoué.

Confucius, voyant que ses efforts resteraient infructueux, renonça à poursuivre sa tâche et, accompagné de ses disciples, entreprit un voyage à travers l'empire. Il espérait rencontrer quelque souverain qui lui permettrait de mettre à l'épreuve sa doctrine de réforme, fondée sur les vertus d'humanité et de justice naturelle.

Nulle part il ne fut agréé. De passage dans la principauté de Tchen il dut huit jours durant vivre dans la plus extrême pauvreté ; dans la principauté de Son, il fut persécuté par le puissant ministre Houang-tei et faillit être massacré.

Ayant quitté à contre-cœur sa haute charge, le grand sage se mit à chercher un autre souverain plus digne de lui.

Mais la chance le servit mal dans cette entreprise. Après avoir parcouru vainement pendant une dizaine d'années la presque totalité des principautés chinoises, il rentra enfin dans sa patrie âgé alors de 68 ans. Le grand sage, vieilli, fatigué, mélancolique, renonça à son premier dessein, et consacra le reste de sa vie à l'enseignement ; se refusant à briguer une fonction de ministre, il se livra tout entier à l'éducation de la jeunesse, rédigeant ou corrigeant pour elle quantité de livres classiques.

Dans cette nouvelle carrière, les résultats de son activité furent encore des plus féconds. Il eut plus de 3.000 disciples, dont 72 étaient des personnages éminents restés connus dans l'histoire de la Chine, soit par leur vertu, soit par leur science.

Vivant modestement des subsides de ses élèves, il mourut à l'âge de 73 ans, en 479 (av. J.-C.), il fut enterré à Ciufou, dans la province de Shangtoun.

Son tombeau devint un lieu de pèlerinage qui est demeuré en vénération. Confucius laissa à la postérité une collection d'ouvrages dont l'importance est sans pareille dans l'Empire du Milieu.

Au temps de la dynastie des Tchéou (1122-221, av. J.-C.), le terme *Jou* désignait, d'une part, les savants, les philosophes et les érudits, et, de l'autre, les maîtres de l'enseignement public chargés par l'Etat d'enseigner au peuple la législation civile et les doctrines morales des anciens sages. Ces maîtres connaissaient les livres classiques : le *Chou* (les annales des Empereurs), le *Cheu* (les poèmes), le *Y* (le livre des Mutations) et les *Li* (les rites et les lois) et ils possédaient les six arts libéraux, à savoir les rites et la musique, l'escrime et l'art de conduire un char, la calligraphie et l'arithmétique.

A l'époque de Confucius (551-479 av. J.-C.), l'ordre social, basé sur le régime féodal, subit déjà les premières secousses du bouleversement qui allait le renverser ; le système de l'éducation publique, comme beaucoup d'autres institutions sociales, allait rapidement vers la décadence. Confucius se proposa de rétablir l'ordre dans l'empire en préparant une équipe de fonctionnaires compétents et vertueux, sachant mettre en pratique les principes des anciens sages.

De tous côtés, des jeunes gens affluèrent vers lui. Le caractère traditionnel de cet enseignement valut à l'école de Confucius d'être appelée *Jou-Kia* ou « Ecole des lettrés » ; ses disciples furent nommés les *Jou*.

La doctrine de l'école des *Jou* repose essentiellement sur la sagesse traditionnelle des anciens Rois, sages et vertueux, dont les hautes physionomies ouvrent l'histoire nationale de la Chine au troisième millénaire (av. J.-C.) : Yao (vers 2357-2258), Chouen (vers 2255-2206) et Yu (vers 2205-1784) ; au second millénaire : T'ang (1783-1123), Wen-Ouang (vers 1150) et Ou-Ouang (vers 1110) ; aux noms de ces souverains, il faut joindre ceux de ministres intègres tels que Kao-yo (sous Chouen et Yu), Yyin (sous T'ang) et Tchou-Koung (sous Wen et Ou). Confucius reprit cette tradition glorieuse, colligeant et perfectionnant les données ; il peut en être considéré comme le fondateur de l'école des *Jou* sans être cependant l'auteur unique : « Je transmets et je commente les enseignements des anciens, dit-il ; je n'invente rien de neuf. Je donne ma confiance aux anciens et je les aime (1). » Et dans « Le juste milieu » (*Tchoung-Young*) son petit-fils Tse-se écrit : « Confucius enseigna la doc-

(1) Louen-Yu, *Entretiens de Confucius avec ses disciples*, VII, 1.

trine originelle transmise par les empereurs Yao et Chou-en et il adopta et perfectionna les lois et les institutions établies par les empereurs Wen et Ou (1).

Au yeux de Confucius ces empereurs et ces ministres sont des hommes accomplis en sagesse et en vertu ; il les présente aux princes comme les meilleurs modèles à imiter. Leur pensée et les principes dont elle s'inspire sont recueillis dans le livre des Annales des Empereurs, le *Chouking*, qui de ce chef est le principal ouvrage canonique dont s'inspire l'école des *Jou*. L'héritage spirituel que cette Ecole a reçu des anciens peut se résumer en quelques préceptes qui constituent les principaux devoirs d'Etat des hommes de gouvernement : 1^o Aimer le peuple, le renouveler moralement et lui procurer les moyens nécessaires pour l'entretien de sa vie quotidienne ; 2^o Pour ce motif servir en premier lieu avec un souverain respect celui qui est le suprême dominateur ; 3^o Cultiver la vertu personnelle et viser sans cesse à la perfection ; 4^o Dans la vie privée comme dans la vie publique, observer toujours la voie supérieure du « juste milieu » ; 5^o Tenir compte des deux sortes d'inclinations de l'homme : les unes viennent de la chair et sont dangereuses ; les autres appartiennent à la raison et sont très subtiles et faciles à perdre ; 6^o Pratiquer les devoirs des cinq relations sociales ; 7^o Avoir pour objet final la paix universelle et le bonheur général.

Ces principes sont devenus les idées maîtresses du Confucianisme, largement développées dans la suite par les maîtres d'école.

Parmi les anciens sages dont il était héritier, Confucius portait une affection et une vénération toute particulière

(1) Tchoung Young, *Juste milieu*, 30.

au duc Tchou-Koung-T'ang, fils du roi Wen, frère du roi Ou, et auteur principal de la splendide civilisation de la dynastie des Tchéou. Il rêvait d'être le successeur moral de ce grand homme d'Etat, et se proposait de renouveler les institutions faites par lui et de les remettre en pratique. En effet, les institutions civiles et religieuses qui sous le nom global de rites furent établies sous la direction de Tchou-Koung-T'ang étaient plus parfaites que celles des âges précédents et elles étaient encore partiellement en usage à l'époque de Confucius ; leur restauration rencontrait donc moins de difficultés (1).

Au titre de continuateur et de restaurateur de la tradition nationale, Confucius eut un rôle très important dans l'histoire de la Chine. Grâce à lui, les plus anciens documents historiques et littéraires du peuple chinois furent sauvés de la disparition à une époque extrêmement critique et avec eux l'âme même de la race chinoise. De plus, la fondation de l'école des *Jou* par Confucius fut le principe de la floraison intellectuelle la plus splendide de Chine que les historiens ont qualifiée « l'époque classique des philosophes ». Tant au point de vue matériel qu'au point de vue spirituel, Confucius a bien mérité du peuple chinois (2). Les générations postérieures ont appelé Confucius « Le maître des maîtres », et encore le « Maître de dix mille siècles ». De fait, pendant plus de vingt siècles, sa doctrine a façonné l'âme du peuple chinois, et aujourd'hui encore, son influence spirituelle s'exerce profondément (3).

(1) Louen-Yu, III, 14.

(2) Mengtseu, L. III, ch. II, 9 ; L. V, ch. II, 1.

(3) Jean-Baptiste Kao, *La philosophie sociale et politique du confucianisme*, Paris, 1938, p. 7-9.

Sans distinction sociale, il eut plus de 3.000 disciples ; 72 d'entre eux connaissaient parfaitement les six arts libéraux et sur ces 72, dix, les plus remarquables, nous sont connus, leurs noms et le souvenir de leurs qualités sont conservés dans le *Louen-yu* : Yeu-Yuan, Ming-Tse-K'ien, Jaen-Pei-Niou et Tchoung-Koung brillaient par leur vertu, Tsai-Gno et Tseukoung se distinguaient par leur conversation ; Jan-You et Tseu-Lou avaient un sens supérieur de la politique ; Tseuyou et Tseu-hia étaient d'une haute valeur littéraire (1).

Cependant le maître n'avait guère l'intention de faire de ses disciples spécifiquement des philosophes ; il voulait avant tout former des hommes d'Etat vertueux. Après sa mort, ses disciples se dispersèrent à travers toute la Chine ; ils devinrent ministres de différents royaumes, précepteurs et consultants des princes, vulgarisateurs de la doctrine de leur Maître. Il s'ensuivit que ces disciples immédiats de Confucius n'apportèrent à peu près aucun développement ni aucune addition à la doctrine originale, à l'exception toutefois de Tseng-Tse, auteur présumé du *Ta-hio* et du *Hio-King*, qui dans ce dernier ouvrage développa le thème de la piété filiale et en montra l'importance primordiale.

De l'école de Tseng-Tse sortit Tseu-sée, petit-fils de Confucius, qui composa le *Tchoung-Young*. A cette même école appartient Mencius (372-289 av. J.-C.), grand esprit politique, qui s'employa à défendre la doctrine de son maître contre les attaques des autres philosophes de son temps. Son œuvre prit place dans « les quatre livres ». De l'école d'un autre disciple de Confucius, Tchoung-

(1) Louen-Yu, XI, 2.

Young, sortit le grand philosophe Siuntseu (330-236 av. J.-C.). Par la profondeur de sa doctrine et par l'ampleur de son érudition, il surpassa en valeur tous les philosophes de l'école des *Jou* et contribua à répandre la doctrine de Confucius dans toute sa pureté et son intégrité. Il réfuta brillamment tous les systèmes différents qui avaient surgi depuis Confucius, et soumit à la critique leurs erreurs initiales. Il revendiqua pour l'école des *Jou* d'être seule à posséder la vérité et seule capable de remédier aux maux de la société. Ses ouvrages sont nombreux. On en tira trente-deux chapitres qui constituent le livre qui porte son nom.

Ces deux derniers philosophes, Mencius et Siuntseu, apportèrent à la doctrine confucianiste des éléments vraiment neufs.

Mencius démontra la nécessité de l'économie, tant publique que familiale. A ses yeux les vertus principales, l'humanité, la justice, l'honnêteté et la sagesse prennent racine dans le cœur de l'homme, dont la nature est essentiellement bonne. Pour cultiver la nature humaine, il édicte de nombreuses règles de perfection morale.

Siuntseu prouve que la société civile est d'origine naturelle et décrit en détail ce que doivent être la forme et les qualités d'un bon gouvernement. Pour démontrer la nécessité de l'éducation, de la législation et de l'autorité civile, il entend prouver par des arguments psychologiques que, par elle-même, la nature humaine tend vers le mal et a un besoin constant d'être redressée. Son livre contient nombre de réflexions personnelles sur la psychologie des sentiments de la volonté et de la connaissance. Il réfute les sophismes et fixe les règles du juste emploi des mots. Grâce à Siuntseu, la doctrine de l'école des *Jou*, remon-

tant à l'antiquité impériale, établie sur des bases solides par Confucius et développée par ses disciples atteignit à une véritable perfection (1).

Doctrine régulatrice de la vie humaine, basée sur la loi naturelle par les anciens sages de la nation chinoise, colligée et approfondie par Confucius, développée et propagée par ses disciples, le Confucianisme, dès le début du III^e siècle avant J.-C., a été pour la Chine le Code orthodoxe de toute sa vie morale et spirituelle, demeurant, en dépit des autres systèmes concurrents, le principe directif de toute la vie sociale. Depuis la dynastie des Han, l'instruction publique est entièrement basée sur l'enseignement de Confucius et sa portée spirituelle, malgré les déviations que la faiblesse des hommes lui a fait endurer, demeure intégrale.

L'époque des Han et des T'an fut marquée par la reconstitution des livres canoniques et par leur étude exégétique.

L'époque des Song et des Ming vit surgir une merveilleuse floraison métaphysique. La période de la dynastie mandchoue suscita un mouvement de critique des textes d'une perfection admirable. Notre époque enfin, qui enregistre la destruction de la secte des *Jou* et de son influence politique, détenue par le parti Kuo-ming-tang, voit les principes essentiels du Confucianisme incorporés dans le système du tridémisme code du gouvernement national.

Les doctrines sociales et politiques sont des théories essentiellement pratiques ; elles portent inévitablement la marque du milieu où elles ont pris naissance. A toute époque, les grands courants de la philosophie sociale, même les plus abstraits, dès la plus haute antiquité jus-

(1) Jean-Baptiste Kao, *op. cit.*, p. 15-16.

qu'à nos jours, sont conditionnés par les facteurs de temps et de lieu, ou tout au moins ont des relations plus ou moins étroites avec les circonstances de la société dans laquelle ont vécu leurs auteurs. Les uns, invoquant les meilleurs exemples du passé, défendent jalousement la tradition dans laquelle la société s'est maintenue jusqu'alors ; les autres préconisent l'introduction de réformes plus ou moins radicales pour améliorer la situation présente ; d'autres encore proposent le renversement d'un idéal complètement nouveau ; mais tous s'appuient sur des données concrètes d'une société déterminée. Quant aux différences ou aux contradictions entre les interprétations des faits relatifs à une même société, elles dépendent plutôt du caractère personnel et de la compétence des divers auteurs. Donc, pour mieux comprendre les différentes théories sociales et politiques, il est nécessaire de connaître les circonstances du milieu qui les ont conditionnées.

Aussi jugeons-nous utile d'exposer brièvement ici, les conditions sociales et politiques dans lesquelles a vécu Confucius.

Cette époque comprend deux périodes distinctes : Tchouen-Ts'iou (printemps et automne), et Tchoang-Kuo (royaumes combattants). La première prend sa dénomination du livre de Confucius *Tchouen-Ts'iou* et s'étend de 722-480 avant J.-C.. La seconde embrasse à peu près trois siècles, de 480 à 220 avant J.-C., elle est la transition politique de l'Etat féodal à l'Etat monarchique unitaire et la transition sociale d'une économie agricole simple à une économie plus élevée aidant au développement du commerce et de l'artisanat.

Le système féodal datant de la plus haute antiquité fut

maintenu par la dynastie des Tchéou (1122 à 221 av. J.-C.) et prit fin avec elle.

Dans la première période de cette dynastie, l'empire chinois jouit d'une grande tranquillité et la civilisation morale atteignit un degré élevé. Les empereurs remplissaient avec conscience la haute mission morale qu'ils avaient reçue du Ciel et ils exerçaient une influence bienfaisante sur l'ensemble de l'Etat féodal. Peu à peu cependant la grandeur et la puissance de la dynastie des Tchéou ne tarda pas à s'incliner vers la décadence. Au VIII^e siècle av. J.-C., des symptômes de désordre et de crise se manifestèrent dans tous les domaines de la vie sociale ; ils s'aggravèrent progressivement jusqu'à la chute de la dynastie.

Dans le domaine politique, une crise d'autorité gagna le pays tout entier. Le pouvoir du fils du Ciel, qu'est l'empereur, baissait en proportion inverse de l'accroissement de puissance des princes féodaux ; ceux-ci, s'émancipant progressivement du contrôle impérial, se donnaient le titre de roi qui précédemment était réservé à l'empereur seul. Des guerres de conquête sanglantes et interminables mettaient aux prises les princes entre eux et le désordre qu'elles provoquaient s'accroissait encore par de fréquentes invasions des populations barbares limitrophes de l'empire. L'anarchie sévissait à l'intérieur même des principautés dont les hauts fonctionnaires et les membres des familles régnantes multipliaient les soulèvements et les assassinats. La vie politique n'était plus qu'un chaos.

Dans le domaine économique, le système du King fut changé et remplacé par le système des impôts, mais au fur et à mesure que le commerce prospérait, le peuple des paysans par contre se trouva réduit à une grande pauvreté ; enrôlés dans la milice, ils ne pouvaient s'adonner, en

temps voulu, à la culture des champs, et les seigneurs les accablaient de taxes et de corvées. La misère et la famine faisaient d'innombrables victimes, cependant les féodaux vivaient dans les plaisirs.

Dans le domaine social, l'ancien ordre hiérarchique était bouleversé ; nombre de nobles avaient perdu leur situation et leurs titres ; la condition elle-même de la noblesse s'en trouvait ébranlée. Privés de leurs domaines et de leurs fonctions, bien des gentilshommes étaient rabaisés au rang de pauvres citoyens, tandis que les commerçants enrichis et des paysans plus capables arrivaient aux fonctions plus élevées.

Dans le domaine religieux et moral, la plupart des gens avaient oublié l'ancienne croyance en un suprême Dominateur du ciel (*Changti*) et négligeaient leur devoir de religion envers lui. Par contre les superstitions et les pratiques de magie se développaient considérablement au détriment des bonnes mœurs. L'immoralité et la force triomphaient. Le sentiment de l'honneur et de la pudeur avait presque disparu, surtout chez les grands. L'histoire a gardé le souvenir de princes et de princesses tristement célèbres par leur inconduite. Parricides et régicides se multipliaient.

C'est alors que de nombreux sages, politiques, philosophes, penseurs, s'efforcèrent d'apporter au peuple tout entier un réconfort tant moral que physique. Leur sollicitude, leur travail et le génie de maints d'entre eux valut à la pensée chinoise une floraison inégalée. Cette époque fut l'époque classique de notre philosophie dirigée magistralement par Confucius, père de la philosophie chinoise.

Confucius voua toute sa vie au relèvement de l'empire.

Il rechercha les causes du désordre et les découvrit dans l'ignorance des lois naturelles que Dieu a déposées dans le cœur de l'homme et que les anciens sages de l'école pré-historique avaient recueillies et consignées. Il faut, dit-il, restaurer les droits du pouvoir, en particulier de l'autorité impériale, il faut établir les devoirs de chacun conformément à la loi naturelle qui est universelle. Il faut donc que tous les hommes, aussi bien les chefs que les sujets, prennent conscience des obligations de leurs conditions respectives et en s'y conformant ponctuellement s'efforcent de réaliser leur perfection individuelle. Cette recherche de la perfection individuelle aura pour résultat nécessaire l'ordre dans la famille et l'ordre dans l'Etat. Ce sera aussi la paix rétablie dans le monde entier. En somme aux yeux de Confucius, pour rétablir l'ordre dans l'empire, il faut avant tout une rénovation morale du peuple et surtout de la classe dirigeante.

Conservateur quant aux moyens à prendre pour réorganiser un monde bouleversé, il entendait faire revivre les merveilleuses institutions sociales, religieuses et civiles de Wen Ouang et de Tchéou-Koung.

Mencius et Siuntseu suivirent la voie tracée par le grand maître ; ils en défendirent les principes contre les revendications des autres écoles de l'époque qui, sur le problème de la réforme de la société, avaient des vues différentes et des principes opposés aux leurs (1).

SECTION II. — Son Œuvre.

Comme le prouve toute son œuvre et l'attestent en particulier ses *Entretiens*, Confucius était doué d'une vie

(1) Jean-Baptiste, Kao, *op. cit.*, p. 23-27.

morale des plus hautes, qui aidait considérablement au développement de sa vie intellectuelle. Actif, courageux et d'une dignité supérieure, doté d'une perspicacité géniale, d'un sens inné de la psychologie du cœur humain et de la haute perfection à laquelle l'homme est appelé, il déploya toute son inlassable énergie à réaliser en lui-même et, ensuite, à diffuser autour de lui l'idéal de vie dont il détenait le trésor.

Il avait pénétré toute la valeur des institutions sociales dans lesquelles les premiers grands sages de Chine avaient condensé les enseignements de la loi naturelle et il savait, avec un discernement supérieur, se conformer aux rites de lois morales rédigés par lui, et transmis à ses disciples immédiats pour devenir la base de la pensée chinoise jusqu'à nos jours.

Son autorité tient autant à son exemple qu'à son enseignement. Il aimait tous les hommes, il respectait la parole donnée ; il croyait en Dieu et observait avec la plus sincère et profonde vénération les lois fixées par la Providence. Il fut surtout un infatigable chercheur de la sagesse, un admirable éducateur.

Dans l'éclat de ses talents, il fit preuve, en toute circonstance, d'une surprenante modestie.

« A l'âge de quinze ans, dit-il, mon esprit était continuellement adonné à l'étude ; à trente ans, je m'étais arrêté en des principes solides et définitivement établis ; à quarante ans, je n'éprouvais plus d'hésitation ; à cinquante ans, je connaissais les lois de la Providence ; à soixante ans, je saisisais facilement les causes des événements ; à soixante-dix ans, mon cœur trouvait la satisfaction de ses désirs dans l'équilibre de la juste mesure (1). »

(1) Louen-Yu, II, 4.

Ces lignes décrivent le progrès constant du maître vers la sagesse et la perfection.

L'élévation morale de Confucius a exercé une très profonde influence sur les disciples qui, l'ayant suivi, l'ont admiré de tout leur cœur. Yen-Yuan le considéra comme son père (1) ; Tseu-Tchang l'élève plus haut que Yao et Chouen, les deux Empereurs les plus parfaits de l'antiquité (2) ; Tseu-Koung compara son rayonnement à celui du soleil et de la lune (3) ; et Yeou-Jo dit : « Depuis qu'il existe des hommes, il n'y en a pas eu de plus grand jusqu'à nos jours que Confucius (4). »

Conservés grâce à Confucius, les anciens livres canoniques de Chine sont le fondement de l'école des *Jou*. Ils sont au nombre de six : le *Y-King* (le livre des mutations), le *Chou-King* (les annales des Empereurs), le *Cheu-King* (le livre des Poèmes), le *Li-King* (les livres des Rites), le *Tchouen-Ts'iou* (le Printemps et l'Automne, chronique de l'Etat de Lou), et le *Yo King* (le livre de la musique). Confucius en colligea et réunit les éléments et il leur donna la forme définitive dans laquelle il les transmit à ses disciples.

L'œuvre personnelle de Confucius dépasse de beaucoup ce premier travail et elle se développe dans les enseignements qu'il départit à ses disciples et que ceux-ci consignèrent dans *Les entretiens* et dans un grand nombre de traités réunis ensuite dans le *Li-King*.

Confucius ne cesse jamais d'être animé par un souci réel d'objectivité. Une autre de ses préoccupations cons-

(1) Louen-Yu, XI, 10.

(2) Mentgseu, L. II, chapitre 1, 2.

(3) Louen-Yu, XIX, 24.

(4) Mengtseu, L. II, chapitre 1, 2.

tantes est de ne point franchir les limites du vrai pour tomber dans une fâcheuse superstition, aussi se cantonne-t-il sévèrement à l'étude de l'ordre naturel et de la morale. Passons rapidement en revue les idées principales contenues dans les classiques chinois.

1^o Le *Y-King* (le livre des mutations) est le plus ancien, il date environ de l'an 3.000 av. J.-C.. Il est attribué à quatre sages : Fuhî (vers 2.852 av. J.-C.) qui conçut le « Pa-Koua », autrement dit les huit trigrammes symboliques ; Wen-Ouang (première moitié du XII^e siècle av. J.-C.) multiplia ces trigrammes jusqu'à 64 hexagrammes, son fils Tchou-Koung T'ang y ajouta des explications imaginées ; enfin Confucius en écrivit les commentaires ou gloses. Telle est du moins ce qu'en rapporte la tradition. La critique moderne cependant certifie l'impossibilité de discerner les parties écrites par Confucius. On admet généralement, cependant, que les commentaires furent composés par les disciples du Sage. La doctrine morale qui s'y trouve est en effet spécifiquement de l'école de Confucius. Le « livre des mutations » est unique dans son genre. Il traite de l'origine et de la constitution du monde et a pour objet d'ordonner les actions humaines d'après les lois de la nature. Il est tout à la fois une cosmologie, une psychologie et une morale. Par suite de son caractère mystérieux, le « Y-King » est susceptible de toutes sortes d'interprétations ; il a suscité une foule de commentaires variés et extravagants ; les sinologues missionnaires du XVIII^e siècle y ont même vu une sorte de prophétie messianique.

2^o Le *Chou-King* (annales des Empereurs) contient l'histoire, la législation et les discours des anciens empereurs. Il se divise en quatre sections : la première relate

les actes des trois grands empereurs Yao, Chouen, et Yu ; la seconde rapporte l'histoire de la dynastie des Hia ; la troisième nous parle des faits et gestes de la dynastie des Chang-Yin ; la quatrième plus longue que les autres, collationne les documents relatifs aux Empereurs de la dynastie des Tchéou.

Ce livre fort ancien, « il remonte à quatre mille ans », est une source précieuse pour la doctrine confucianiste ; il expose en effet la sagesse des anciens princes que Confucius proposa comme modèles à imiter. Il faut toutefois s'en servir avec prudence, car de nombreuses pièces falsifiées s'y sont introduites.

3^o Le *Cheu-King* (le livre des Poèmes) contient environ 300 morceaux poétiques divisés en trois catégories :

- a) Les mœurs et les coutumes régionales ;
- b) Les hauts faits ou les événements illustres ;
- c) Les odes religieuses.

Toutes ces poésies concernent la réforme morale (1). Confucius disait de cet ouvrage : « La portée essentielle de ces trois cents poésies consiste uniquement en ceci, à savoir que vos pensées soient bonnes et pures (2). »

4^o Le *Tchouen-Ts'iou* (le printemps et l'automne) est un livre historique qui, en un style concis, rapporte les faits et gestes d'un certain nombre de princes, leurs vices et leurs vertus, les peines et les récompenses qu'ils ont édictées. Ce récit couvre une période de 242 ans (722 à 480 av. J.-C.) qu'il divise en 3 époques (Kiu-loon, Scheng-Ping, T'ai-Ping) et 12 règnes.

(1) Louen-Yu, XVII, 9.

(2) *Id.*, II, 2.

Dans ce livre, Confucius exprime ses vues sur la réforme de l'humanité par la mise en pratique des devoirs sociaux. Il existe trois commentaires de cet ouvrage, le « Tsio-tchouan », le « Koun-yang », le « Kou-liang ».

5° Le *Li-King* (les livres des Rites) se divise en trois parties :

a) Le « Tchéou-Li » : rites et constitutions civiles de la dynastie des Tchéou. Il donne le fondement du code civil de cette époque. Son influence sur la rédaction des codes postérieurs fut très grande.

b) Le « Y-Li » : est le manuel des cérémonies publiques et privées, sacrées et profanes.

c) Le « Liki » (les mémoires des rites) : est une collection de dissertations et commentaires sur les différents rites et sur les devoirs humains. Ce livre a été rédigé par les disciples du maître.

Il comporte quarante-six traités. Deux d'entre eux, les plus importants, ont été joints aux entretiens de Confucius et au livre de Mengtseu pour former avec ces derniers la collection dénommée les quatre livres, ce sont : le *Ta-hio* « la Grande science », et le *Tchoung-young* « le Juste milieu ». Le premier fut écrit par Tse-sée, petit-fils de Confucius. Le *Ta-hio* expose la méthode de la morale confucéenne ; le *Tchoung-young* fait connaître les fondements métaphysiques du confucianisme.

A ces cinq livres il en faut ajouter deux qui sont de grande importance pour la connaissance parfaite de la véritable doctrine confucianiste.

6° Le *Louen-yu* (les entretiens de Confucius), récit très fidèle des paroles et actions de Confucius et des disciples immédiats. Ce livre est l'Évangile de l'école des *Jou*.

Il fut composé par ses disciples après la mort du sage, à l'aide de notes prises à ses cours. Si nous insistons sur les ouvrages de Confucius, c'est qu'il les avait composés dans le seul dessein d'apprendre aux chefs d'Etat et à leurs peuples leurs devoirs collectifs.

7^o Le *Hio-King* (livre de la piété filiale) est une sorte de philosophie des devoirs des enfants envers leurs parents. La tradition attribue ce petit livre à Tseng-tseu, qui tout en rapportant l'enseignement du maître sur la piété filiale, le développe considérablement⁽¹⁾.

Ne s'agit-il donc pas là d'une véritable collection d'ouvrages intéressant au plus haut point le droit des gens ?

Par eux, le maître voulait fonder une nouvelle morale internationale, seul moyen à ses yeux de faire régner la paix et de fonder les Etats sur la sagesse.

« En entrant dans un pays, dit-il, on peut sentir l'effet de l'enseignement qu'il donne à son peuple. Si le peuple est doux, accommodant, bon, c'est qu'il a appris mon *Che*. »

« Si ses connaissances s'étendent au loin (au lieu d'être limitées à leur propre pays) c'est qu'il a appris mon *Chou*. »

« S'il a un esprit perspicace et indulgent, c'est qu'il a appris mon *Y*. »

« S'il est respectueux du droit d'autrui et modéré dans ses ambitions, c'est qu'il a appris mon *Liki*. »

« S'il émet des jugements exacts sur les événements, c'est qu'il a appris mon *Tchouen Tsiou* (2). »

(1) Jean-Baptiste Kao, *op. cit.*, p. 11-15.

(2) Li-Ki, ch. III.

SECTION III. — *Sa pensée.*

La doctrine sociale et politique de Confucius est si vaste que nous ne pouvons en développer les détails ; nous nous contenterons donc d'en résumer les grands principes, traitant particulièrement de l'homme, de la société et de l'Etat.

1^o L'HOMME.

a) *Sa nature* : Le problème posé par la nature humaine a toujours été, de la part des philosophes chinois, une préoccupation continue. Leurs efforts se portèrent principalement sur un point particulier : la nature humaine est-elle foncièrement bonne ? ou est-elle foncièrement mauvaise ?

En somme toutes les questions relatives à l'éducation, à la politique, et à la moralité des actes peuvent se résumer en un seul point : la nature humaine elle-même. Dès lors, l'importance du problème saute aux yeux ; que ce problème reçoive une juste solution, du même coup, toutes les autres questions s'éclairent à cette lumière.

Confucius s'entretint très rarement de ce problème. Plusieurs de ses sentences cependant s'y rapportent. Entre autres celle-ci : « Les natures sont très proches l'une de l'autre », il entend par là que des hommes différents considérés *a priori* dans leur être, indépendamment de toute détermination, ont une nature semblable, « les mœurs et les habitudes les différencient ; les habitudes bonnes ou mauvaises les font dissemblables (1). » Ce principe vaut pour la grande majorité des hommes,

(1) Louen-Yu, XVII, 2.

mais non pour tous. Car le philosophe fait une restriction : « Il y a deux classes d'hommes qui ne changent jamais de conduite : les plus sages qui sont toujours parfaits, et les plus insensés, qui ne veulent ni s'instruire, ni se corriger (1). » Autrement dit : les plus sages conservent constamment l'intégrité et la bonté de leur nature et ne se tournent plus vers le mal ; les plus insensés, des dépourvus d'intelligence, « que ce soit en raison d'un état physiologique ou moral », ne se tournent plus vers le bien, mais sont établis de façon permanente dans le mal : hors ces deux cas exceptionnels, les natures humaines, généralement médiocres et changeantes, ont besoin d'une éducation qui les améliore et leur permette d'atteindre à la perfection, au plein épanouissement de leurs facultés. C'est la raison pour laquelle Confucius dit : « Toutes les natures s'éduquent ; les distinctions de classes ne doivent pas exister (2). » Selon la différence des dons naturels, il distingua les hommes en quatre classes : « Ceux en qui la connaissance des principes de la sagesse est innée : hommes tout à fait supérieurs ; au second rang viennent ceux qui acquièrent cette connaissance par l'étude ; au troisième rang ceux qui, malgré leur peu d'intelligence, travaillent à l'acquérir ; ceux qui n'ont ni l'intelligence, ni la volonté d'apprendre forment la dernière de ces classes (3). »

Il semble que Confucius tient la nature humaine pour naturellement bonne, car il dit : « L'homme dès sa nais-

(1) *Op. cit.*, XVII, 2.

(2) Louen-Yu, XV, 38.

(3) *Id.*, XVI, 9.

sance est constitué dans la droiture (1). » Il n'oublie pas que l'homme est sujet aux passions et peut dévier de sa droiture ; c'est pourquoi il prescrit la maîtrise de soi comme un moyen essentiel d'atteindre la perfection de la nature (2).

Ces sentences d'ordre général donnèrent lieu à des théories diverses qui admirent la possibilité pour la nature humaine d'être bonne ou mauvaise, plus ou moins bonne, plus ou moins mauvaise.

Après Confucius, surtout chez ses continuateurs, le problème se pose d'une façon plus précise. Dans le *Ta-hio*, certains passages traitent de la connaissance intellectuelle, de la droiture d'intention et de pureté des affections. Dans le *Tchoung-young*, nous trouvons des études sur la loi naturelle ou conscience, sur la modération et l'harmonie des affections et sur la rééducation de la nature ; tous deux, le *Ta-hio* et le *Tchoung-young*, semblent admettre l'hypothèse d'une nature bonne.

Si, laissant de côté les modalités spéciales de chacune des opinions des penseurs chinois, nous voulions les considérer seulement dans leurs grandes lignes, nous pourrions établir cinq catégories : 1° La nature humaine est bonne ; 2° La nature humaine est mauvaise ; 3° La nature humaine n'est ni bonne, ni mauvaise ; 4° La nature humaine est tout à la fois bonne et mauvaise ; et 5° La nature humaine est plus ou moins bonne ou plus ou moins mauvaise (3).

L'ensemble des Chinois, au milieu de toutes ces théo-

(1) Louen-Yu, VI, 17.

(2) *Id.*, XII, 1.

(3) *Les théories des anciens philosophes chinois sur la nature humaine*, par Kiant-Houeng-Yuan, 2^e éd., 1937, Shanghai, p. 23.

ries, adopta la position de Mencius en tant que défenseur de la première opinion : La nature humaine est bonne. Mencius affirmant la bonté de la nature humaine, Siuntseu sa malice (1).

b) *Son perfectionnement* : la perfection personnelle consiste dans l'accord le plus complet de notre intelligence avec la vérité, dans l'adhésion sincère de notre volonté au bien véritable, dans la modération des mouvements du cœur qu'il faut guider dans la droiture et l'harmonie (2).

Disons quelques mots sur chacun de ces points. *a* — La perfection requiert de la part de l'intelligence une connaissance très grande du vrai. Est parfaite l'intelligence, qui possède une pleine connaissance du bien et du mal. Cette perfection n'est obtenue que par la recherche studieuse des raisons extrinsèques et intrinsèques, subtiles et ordinaires, de toutes choses, donnant à l'homme la possibilité de distinguer droitement l'honnêteté de l'infamie, la vérité de l'erreur.

Si l'intelligence acquiert cette souveraine connaissance, l'homme pourra se rendre compte de la richesse complète des principes innés de son esprit et du grand parti qu'il en peut retirer. Connaissant la nature des choses et sa propre nature, il lui sera facile de comprendre ce qu'est le ciel, et de connaître le Souverain Seigneur, Chang-ti, c'est-à-dire Dieu (3).

Quant à la méthode à suivre dans l'étude, Confucius a laissé de nombreux principes auxquels s'ajoutent tous ceux que développent ses successeurs. Nous ne pouvons ici les

(1) Jean-Baptiste Kao, *op. cit.*, p. 31-33.

(2) Ta-hio, I.

(3) Mengtseu, L. VII, ch. 1, I.

exposer en détail. Nous les résumerons en ces quatre phrases de *Tchoung-young* :

1^o Beaucoup étudier, pour apprendre tout ce qui est bon (c'est-à-dire pour acquérir de vastes connaissances).

2^o Interroger avec discernement, pour rechercher à s'éclairer en tout ce qui est bien.

3^o Méditer attentivement ce qu'on étudie.

4^o Distinguer clairement le bien du mal, le vrai du faux (afin de posséder la véritable science) (1).

b — La perfection requiert, de la part de la volonté, une adhésion très sincère au bien.

Nous venons de montrer la nécessité de la connaissance. A elle seule elle ne constitue pas la perfection de l'homme : une vérité démontrée qui n'aurait pas d'influence sur nos actes, de quelle utilité nous serait-elle ? Il importe donc que notre volonté soit formée et sincère.

La perfection de la volonté est toute dans une sincère adhésion au vrai bien. Il y a sincérité lorsque la volonté tient fermement et poursuit le bien connu.

c — La perfection requiert la rectitude du cœur par la modération des affections.

La droiture du cœur consiste dans la modération des affections et dans l'harmonie selon la norme de la raison. C'est la souplesse de l'habitude qui distingue les degrés de la vertu et de la perfection.

L'homme possède une vertu plus ou moins parfaite selon que ses actions vertueuses sont accomplies habituellement avec une plus ou moins grande spontanéité et promptitude.

Les Confucianistes font grand cas de l'habitude, car la

(1) *Tchoung-young*, 20.

vertu n'est rien d'autre que l'acquisition d'un esprit de droiture au moyen d'actes répétés et la bonne habitude devient pour l'homme comme une seconde nature qui le met en état de poser des actes honnêtes avec facilité, spontanéité, promptitude et joie (1). Ce qui fait dire à Confucius : « Celui qui connaît la sagesse n'est pas comme celui qui l'aime et celui qui l'aime n'égale pas celui dont elle fait les délices (2). » Celui qui parvient à ce degré de jouissance court dans la voie de la vertu sans difficulté, sans effort, mais promptement, spontanément, et y progresse sans arrêt (3).

Selon leurs habitudes ou leur degré de vertu acquise ou à acquérir, Confucius divise les hommes en cinq classes : L'homme vulgaire, c'est-à-dire l'insensé (*Siao-jen*) ; le disciple ou l'amant de la sagesse (*Sche*) ; le sage ou homme supérieur (*Kiung-tse*) ; le parfait (*Sien-jen*) ; et le saint ou très sage (*Schen-jen*) (4).

Bien que le but du perfectionnement individuel soit d'acquérir le plus haut degré de la perfection, c'est-à-dire la sainteté (*Schen-jen*), cependant, à cause des faiblesses humaines, un tel sommet ne peut être atteint que par un nombre très restreint de mortels particulièrement favorisés du Ciel. C'est une vérité démontrée par l'expérience quotidienne comme par l'histoire universelle.

En bons connaisseurs de la nature humaine, le maître des *Jou* et ses successeurs proposent donc la sagesse (*Kiung-tse*) plutôt que la sainteté, comme idéal universel

(1) Mengtseu, L. IV, ch. 11, 14 ; L. VII, ch. 1, 21.

(2) Louen-Yu, VI, 18.

(3) Siuntseu, VIII, 5.

(4) *Op. cit.*, XXX, 2.

à tous ceux qui aspirent à un niveau plus élevé de vie morale.

Ils ont fait de la sagesse la condition *sine qua non* de tous les dirigeants de la société, car c'est la sagesse de ces dirigeants qui assurera l'ordre et le progrès social. Faute de dirigeants sages, ni les lois ni les institutions ne seront efficaces pour garantir la paix et la vie morale du peuple (1).

C'est pourquoi ils répètent que ce sont seulement les sages qui ont le droit de diriger les autres. Si, au contraire, des hommes dépourvus de sagesse arrivaient au pouvoir, ils ne tarderaient pas à répandre leur néfaste influence sur le peuple et ensuite ruineraient l'Etat par leur ignorance et par leur inconduite (2).

Telle est la profonde conviction des confucianistes au sujet de la nécessité de la sagesse pour le bon gouvernement de la société. C'est là aussi le principe fondamental de leur doctrine politico-sociale qui caractérise et différencie leur Ecole des autres Ecoles, particulièrement de celle des légistes (*faka*) qui préféra le gouvernement des lois à celui des sages.

Ainsi donc, pour le confucianisme, devenir sage ou acquérir la sagesse n'est pas simplement une affaire privée, mais au contraire, c'est un devoir primordial de tous ceux qui ont la mission de gouverner la société, tout homme haut placé doit être vraiment l'homme supérieur en vertu et en capacité (3).

(1) Mengtseu, L. IV, 1 et Siuntseu, ch. xxii, 1.

(2) Siuntseu, ch. II, VIII, XI, XII, XIV, etc...

(3) Jean-Baptiste Kao, *op. cit.*, p. 48-56.

2° LA SOCIÉTÉ.

a) *Le principe d'organisation de la Société* : La société humaine est un fait qui ressort d'une nécessité imposée par la nature elle-même. Confucius explique comme suit cette nécessité :

1° Dès le commencement de l'existence humaine, la société apparaît déjà dans l'union de l'homme et de la femme. Cette société cellulaire évolue et se développe en un vaste monde par la génération des enfants. De là, résulte l'ordre humain basé sur les relations entre parents et enfants, supérieurs et inférieurs, gouvernants et gouvernés. Cet ordre est réglé par les Rites et les lois d'équité.

2° Vivre dans la société et travailler pour la ramener à l'ordre est, pour Confucius, un devoir de l'homme (1) et il fait de la vertu d'humanité — le jen —, le centre de sa doctrine. Cette vertu n'est autre que le sentiment naturel de sympathie qui nous porte spontanément à vivre avec nos semblables et à nous aider réciproquement. Le jen constitue l'essence de l'humanité (2). Ce caractère social, l'homme le tient donc de la nature elle-même.

3° Mencius, lui aussi, découvre cette sociabilité dans la nature humaine, qui, à ses yeux, est essentiellement bonne. L'homme, suivant Mencius, possède les principes des quatre vertus sociales : la bienfaisance, la justice, l'urbanité ou honnêteté et la prudence ; elles déterminent sa nature propre et le distinguent des animaux. Pour atteindre sa perfection, l'homme n'a d'autre tâche à accomplir que de développer ces quatre vertus fonamen-

) Louen-Yu, XVIII, 6.

(2) Tchoung-young, 20.

tales. S'il ne le fait pas, il manque à son devoir et se nuit à lui-même. Ces vertus ne peuvent être développées que par la vie en société. La vie sociale est donc nécessaire pour l'homme.

4° Parmi les docteurs confucianistes, Siuntseu est celui qui explique le mieux l'origine de la société. Ses théories peuvent se résumer dans les propositions que voici : (a) la défense de la vie ; (b) les exigences de la vie ; (c) l'inégalité des conditions ; (d) la malice de la nature humaine. Pour soumettre la nature humaine au lien et la ramener à l'ordre, il faut une autorité sociale.

En conclusion, pour les confucianistes, la société humaine est une institution imposée par la nature même de l'homme, que l'on considère cette nature soit dans sa tendance au bien, soit dans ses instincts mauvais.

Cette société d'ordre naturel évolue nécessairement vers une société politique ou étatique dotée d'une autorité suprême ou gouvernement, qui a charge d'établir équitablement entre tous les membres de la société, la répartition des biens et des devoirs.

La société humaine, avec son organisme nécessité par la nature elle-même, ressort également de la volonté du Ciel ou du Souverain Seigneur (*Tien* ou *changti*, terme chinois pour désigner le nom de Dieu.) C'est le ciel, le souverain Seigneur, qui, par sa puissance infinie, a produit tous les êtres dans l'univers, qui est son royaume, et il leur a donné, avec l'existence, les lois qui doivent régler leur condition ; notre monde humain fait partie de son royaume universel et est un objet particulier de sa Providence.

Cette vérité fondamentale de Confucius est exprimée et affirmée par une foule de textes des livres canoniques.

Nous n'avons pas le loisir de développer ici toute la doctrine théologique confucianiste ; nous citerons seulement quelques pensées qui expriment les relations de la société humaine avec le Ciel, avec le Souverain Seigneur.

(a) Le Ciel (*Tien*), le suprême Dominateur (*chang-ti*), est la cause de tous les êtres. C'est lui qui a donné à l'homme une nature rationnelle. « Toutes choses reçoivent leur existence du Ciel (1). »

(b) Le Ciel est le suprême Dominateur, qui, d'abord, destine les peuples à vivre ensemble en société et, ensuite, les gouverne par les saints et les sages, qu'il délègue comme ses représentants investis de son autorité divine.

« Par une puissance invisible, le Ciel établit les peuples, les unit et les rassemble pour qu'ils vivent en commun (2). » « Les Empereurs reçoivent leur mandat du Ciel (3). »

(c) Le suprême Dominateur aime le peuple, contrôle les rois, récompense les bons et châtie les méchants. « Le Ciel aime le peuple (4). » « Le Ciel protège le peuple (5). »

(d) Tous les hommes, gens du peuple, princes ou empereurs, doivent servir le Ciel, c'est-à-dire le suprême Dominateur et doivent obéir à ses lois. « Le Ciel aime vraiment les peuples ; et les rois doivent obéir au Ciel (6). »

Confucius dit : « L'homme parfait respecte trois choses : la volonté du ciel (ou loi naturelle), les hommes éminents en vertu et en dignité, les maximes des saints ou des

(1) Li-Ki, IX, art. II, 8.

(2) Chou-king, P. IV, ch. IV, 1.

(3) Li-ki, XXIX, 46.

(4) Chou-king, P. IV, ch. I, art. II, 4.

(5) *Id.*, P. III, ch. III, 5.

(6) *Id.*, P. IV, ch. I, art. II, 4.

sages. L'homme vulgaire ne connaît pas la loi naturelle et ne la respecte pas ; il traite sans respect les hommes éminents ; il tourne en dérision les maximes des saints (1).»

Voilà quelques textes canoniques qui expriment la manière dont les confucianistes conçoivent les relations du Ciel avec la société humaine. Ces relations sont à la base de l'édifice de leur doctrine sociale dont nous pouvons déjà signaler ici les caractéristiques :

1° La société humaine est une grande famille unissant tous les peuples qui sont tous, à un titre égal, les enfants du même Souverain Suprême.

2° La société humaine est nécessairement politique, de ce fait que le Ciel, son Souverain Suprême, envoie les princes et les rois comme ses représentants pour unifier les hommes en un cadre plus vaste que celui de la famille, en une communauté basée sur les relations entre gouvernants et gouvernés.

3° Les rois, qui représentent le Souverain Suprême, doivent gouverner le peuple, non pas selon leur caprice, mais selon la volonté céleste.

4° Le rôle principal des rois consiste à enseigner au peuple ses devoirs et à le conduire à la perfection morale en assurant la tranquillité et l'ordre.

5° Pour bien remplir leur haute mission, les rois doivent être des sages et des saints ; car c'est la vertu qui, d'une part, leur assure le mandat céleste, et, d'autre part, attire l'affection du peuple. D'où la nécessité de fusion entre la politique et la morale, autrement dit : la meilleure politique est de gouverner par la vertu.

Au point de vue intellectuel, Confucius classe les

(1) Louen-Yu, XVI, 8.

hommes en trois catégories : ceux qui sont doués d'une intelligence supérieure, les hommes moyens et les hommes d'intelligence inférieure. La première et la dernière catégorie ne comprennent qu'un nombre restreint d'individus ; la plupart des hommes appartiennent à un milieu moyen (1).

Au point de vue moral, Confucius répartit les hommes en cinq catégories : les hommes vulgaires, ou petites gens sans aucune vertu, « les élèves de la sagesse, chercheurs de la vérité », les sages, ou hommes déjà avancés dans la pratique des vertus, les hommes parfaits et enfin les vrais saints.

Partant de cette constatation, les confucianistes établirent leur système d'organisation sociale et politique.

Les hommes, étant de valeur personnelle inégale, se classent d'eux-mêmes en deux catégories ; les personnalités supérieures, capables de diriger ; la masse des autres. A défaut de cette distinction, nul ne pourrait détenir le pouvoir nécessaire à l'autorité. A défaut d'autorité, l'anarchie est inévitable.

Dès la plus haute antiquité les sages chinois se sont intéressés à la division du travail. Ils ont réparti les hommes en quatre classes professionnelles :

En premier lieu, les lettrés ou les intellectuels qui forment ordinairement la classe dirigeante, chargée d'abord de cultiver la sagesse et de donner au peuple l'exemple de la vertu ; puis de remplir les fonctions publiques avec une intelligence, une fidélité et un dévouement désintéressés.

En second lieu, les cultivateurs, qui constituent la classe

(1) Louen-Yu, XVI, 9 et XVII, 3.

sociale la plus nombreuse, au moins en Chine, classe dont l'importance au point de vue économique est très considérable. Ils doivent se dévouer de toutes leurs forces à l'agriculture pour procurer la nourriture indispensable à la vie humaine.

En troisième lieu, les artisans de toutes sortes, qui doivent dépenser leur habileté et leur ingéniosité dans la fabrication des instruments et des meubles nécessaires et dans l'heureuse adaptation de ces objets à l'usage de la population.

Enfin, les commerçants qui ont charge du trafic des marchandises d'une contrée à l'autre, afin d'équilibrer le superflu et le déficit dans la vie économique.

Lorsque la répartition des fonctions et la distinction entre dirigeants et les dirigés est bien faite, et lorsque la division du travail au sein de la classe dirigée est heureusement établie, alors une parfaite harmonie règne dans la société humaine. Et il arrive ainsi que l'inégalité des hommes, loin de servir de prétexte à l'oppression des faibles et des petits, se présente comme un merveilleux fondement, nécessaire à l'organisme social tout entier.

b) *La fin de la société humaine* : Pour les confucianistes, l'organisme de la société humaine n'est pas un groupement limité, se confinant à un certain nombre d'hommes représentant un seul pays ou une seule race, mais cet organisme embrasse l'ensemble des hommes, l'humanité tout entière.

Ils concrétisent leur pensée en donnant à cette société le nom de « Tien-Hia », ce qui signifie l'empire universel. Cet empire est le domaine du Souverain Seigneur du Ciel

(*Chang-ti*) qui le gouverne par son représentant, appelé « Le fils du Ciel » : *Tien-tse* (1).

Le pivot de cet empire universel est la Chine, dont le nom propre est *Tchoung-Kuo*, signifiant l'« Empire du Milieu » ; en effet, on croyait autrefois que la Chine était vraiment le centre du monde, qu'elle seule possédait la vraie civilisation, dont étaient dépourvues les peuplades ou tribus qui l'entouraient. Ces peuples barbares qui se trouvaient dans la périphérie de l'empire universel devaient donc être amenés à se soumettre au fils du Ciel pour recevoir les bienfaits de la civilisation.

L'empire universel, en tant que tel, a pour fin de faire fleurir partout la vertu et de conduire l'humanité à la plus haute perfection, au bien suprême (*Tse-chang*).

Ainsi, le haut patronage du Fils du Ciel crée l'atmosphère propre et offre à tous les hommes, et surtout aux dirigeants, la possibilité de travailler d'abord à se perfectionner eux-mêmes en développant leurs facultés spirituelles ; ensuite, par l'enseignement et le bon exemple, à aider les autres dans leur propre rénovation.

Si le Fils du Ciel et les dirigeants aiment vraiment la sagesse et remplissent réellement leurs devoirs, tous les hommes du peuple pratiqueront la vertu, et l'humanité tout entière atteindra la plus haute perfection, le bien suprême (*Tse-chang*) qui est la fin de la vie humaine.

c) *La loi de la vie sociale* : 1^o La loi naturelle : le *tao*. Qu'est-ce que le *tao* ? Dans le langage courant, le terme *tao* a plusieurs significations. En voici les principales : voie, loi, norme, règle, vérité, vertu, perfection, devoir,

(1) « Le ciel, dans sa bonté envers les peuples de la terre, leur donne des souverains qui les gouvernent, des maîtres qui les enseignent... ». Chou-king, P. IV, ch. 1, art. 1, 7.

justice, équité, ordre, état, ou condition de vie... etc.

En somme, le *tao* est un pouvoir régulateur de la vie humaine ; il est la loi de la vie sociale.

Dans l'article fondamental du *Tchoung-young*, cité ci-dessus, nous avons lu ces mots : « Restaurer ou mettre en lumière la loi s'appelle l'éducation ou la religion (*Kiao*).

2° La vertu d'humanité : « *Jen* ». Bien que la loi naturelle soit innée et que l'homme puisse la suivre spontanément, sa notion cependant est abstraite et présente pour beaucoup, des difficultés de compréhension.

Selon Confucius, les principes essentiels ou constitutifs de la loi naturelle sont au nombre de deux : la vertu d'humanité (*jen*) et la vertu d'équité (*Y*).

Confucius attache une grande importance à ces deux vertus ; il fait d'elles le fondement de son système et en parle sans cesse dans ses entretiens. Il chérit particulièrement la vertu d'humanité et la traite séparément de la vertu d'équité. Quant à Mencius il réunit généralement les deux vertus en une seule expression (*Jen* et *Y*).

La vertu d'humanité est en quelque sorte la cristallisation de l'idéal moral du Confucianisme. Son sens très vaste ne fut pas défini en termes nets et précis par Confucius lui-même, ce qui donna lieu dans la suite à de multiples interprétations. Prenons-la ici d'abord au sens strict et au sens général ensuite.

(a) Au sens strict l'humanité (*jen*) désigne la charité envers les autres : « Fan-tche (un des disciples de Confucius) demanda en quoi consistait la vertu d'humanité. Confucius lui répondit : Elle consiste à aimer les hommes » (1).

(1) Louen-Yu, XII, 21.

(b) Au sens large, la vertu d'humanité (*jen*) est la norme de la perfection ; elle est la droite raison de l'esprit qui constitue l'homme dans son être. « La vertu d'humanité, dit Confucius, est ce qui fait l'homme (1). » « La vertu d'humanité, dit Mencius, est le sentiment essentiel au cœur de l'homme (2). » Et ailleurs : « La vertu d'humanité est ce qui distingue l'homme de tous les autres êtres (3). »

La vertu d'humanité, considérée comme norme de la perfection ou comme règle de la vie, englobe en soi un ensemble de vertus morales.

3° La vertu d'Équité : « Y ». Le juste mode suivant lequel il convient d'appliquer la vertu d'humanité aux différentes relations humaines s'appelle « Équité » ou justice. Il se définit : l'immuable convenance de l'affaire ou de l'acte (4) ; la droite voie que l'homme doit suivre dans ses actions (5) ; le sentiment de honte de faire le mal et de ne pas faire le bien. Autrement dit, la vertu d'équité ou de justice est la juste mesure de nos actions par laquelle nous pouvons connaître ce que nous devons faire et savoir comment nous devons le faire.

Confucius enseigne que l'équité ou la justice doit être le guide indispensable pour ceux qui veulent arriver à la sagesse : « Le sage, dit-il, fait de la justice la base de toutes ses actions ; il la pratique d'après les règles de l'honnêteté ; il la fait paraître modestement ; il la garde toujours sincèrement. Voilà le vrai sage (6). » « Le sage, dans le

(1) Tchoung-young, 20.

(2) Mengtseu, L. VI, ch. 1, II.

(3) *Id.*, L. VII, ch. II, 16.

(4) Tchoung-young, 20.

(5) Mengtseu, L. VI, ch. 1, II.

(6) Louen-Yu, XV, 17.

monde, ne veut ni ne regrette rien avec opiniâtreté ; la justice est sa règle (1). »

En ce qui concerne l'organisation de la société, la vertu d'équité ou de justice joue un double rôle ; elle règle le partage des biens matériels ; elle fixe les devoirs sociaux de chacun.

4° Les « Rites » ou règles d'honnêteté : « Li ». Les *Li*, en effet, constituent le sommet du système confucianiste et embrassent tous les domaines de la vie humaine. Ils ont une compréhension fort étendue et leur signification est extrêmement riche. Voici les principales acceptions qu'ils peuvent prendre : les rites religieux, les règles d'honnêteté, les bonnes manières, la bonne conduite, la bonne tenue, les lois civiles et sociales, l'ordre social, la loi morale, les devoirs sociaux, les usages, les coutumes, le rituel ou le cérémonial qui contiennent les règles du « Savoir faire » établies par les anciens sages, etc... Il n'y a pas de terme français qui corresponde exactement au terme *Li*. Traduit par le mot « Rites », il faut le prendre dans un sens très large, remontant à la notion étymologique du caractère *Li*. Il signifiait originellement les rites religieux. C'est pourquoi nous avons ajouté aussitôt l'expression : « règles d'honnêteté », afin d'exprimer la fonction principale de ces « rites » — *Li*, destinés à rendre régulière et honnête la vie des hommes. Car en réalité, les rites (*li*) ne sont autre chose que l'ensemble des règlements de la vie humaine ou la « somme » des devoirs sociaux.

Quant au rapport des rites (*li*) avec les principes fondamentaux de la loi naturelle, il y a, entre eux, une étroite

(1) Louen-Yu, IV, 10.

liaison. Les vertus d'humanité et d'équité sont les bases des rites (*li*) et ceux-ci déterminent en des règles détaillées ces deux principes fondamentaux dont ils formulent les applications diverses dans les différents domaines de la vie humaine, et dont ils fixent le mode d'adaptation aux circonstances de temps et de lieu.

Les confucianistes attachent une très grande importance aux « rites » (*li*) ; ils les considèrent comme des moyens absolument indispensables, pour se conduire judicieusement tant dans la vie individuelle que dans la vie sociale.

a) Dans la première, ils servent à maîtriser les passions, ils servent à éduquer le caractère, en affermissant la volonté et en guidant l'intelligence ; ils servent enfin à déterminer une tenue extérieure polie et harmonieuse en rendant vertueuse chacune des actions.

b) Dans la seconde, ils (*li*) déterminent la manière de remplir les devoirs sociaux qu'imposent les relations entre les hommes et prescrivent aussi les règles et les cérémonies qui régissent les manifestations publiques, civiles ou religieuses, afin que la paix et l'ordre soient toujours maintenus parmi les citoyens.

Par la forme, ces rites se divisent en cinq espèces, à savoir : les rites des fêtes ; les rites de deuil ; les rites militaires ; les rites de l'hospitalité ; les rites des repas.

Par leur objet, ils portent sur neuf questions différentes :

1^o L'imposition du bonnet viril, symbole de la majorité ; le commencement de toutes les cérémonies.

2^o Le mariage ; ce rite est le fondement de tous les autres ; il exprime la différence entre les devoirs de l'homme et ceux de la femme. Le rite du mariage est le principe

d'une suite de générations qui se continuent sans fin (1).

3° Les funérailles et le deuil.

4° Les sacrifices solennels offerts au Souverain Seigneur du Ciel, pour exprimer le plus haut degré du respect et les offrandes faites aux défunts pour manifester la plus profonde reconnaissance (2).

5° Les fêtes cantonales ou le banquet du district, dont le but est d'enseigner au peuple la concorde, la condescendance réciproque et le respect envers les vieillards (3).

6° Les entrevues des lettrés ou des gens du peuple.

7° Les visites rendues au Fils du Ciel par les princes feudataires ; elles servent à mettre en évidence les devoirs mutuels du Souverain et du sujet (4).

8° Les légations échangées entre les princes feudataires servant à maintenir l'ordre et la paix parmi les différents Etats.

9° Les cérémonies militaires.

Toutes ces règles et cérémonies sont expliquées dans le *Li-ki* ; chacune a sa raison d'être. Les rites doivent se conformer à la raison et à la justice, parce qu'ils ont pour fin de sauvegarder l'honnêteté. Non basés sur la raison et la justice, ils ne seraient d'aucune utilité pour établir l'honnêteté.

Outre leur caractère rationnel, il faut que les rites (*li*) soient conformes aux circonstances de temps et de lieu.

3° L'ETAT.

Cette étude sur l'Etat concerne le gouvernement des hommes réunis dans la société civile, sa nature, son or-

(1) *Li-ki*, IX et XLI.

(2) *Id.*, VIII.

(3) *Id.*, XLII.

(4) *Id.*, XXIII.

ganisation et son administration, ce qui fait l'objet de la science politique.

a) *Le gouvernement* : Qu'est-ce que le gouvernement ou la politique ? Confucius a répondu à cette question. Les termes dans lesquels il définit le gouvernement sont parfois différents de ceux employés par certains politiques, de nombreuses définitions en effet ayant été données sans que leur sens ou la pensée se contredisent. Voici donc comment s'exprime Confucius dans le *Louen-yu*. « Ki-long-tse questionna Confucius sur le gouvernement. Le philosophe lui répondit : « Le gouvernement c'est ce qui est droit, autrement dit gouverner c'est rectifier le peuple (1). » Quel est le sens des expressions « ce qui est droit » ou « rectifier le peuple » ? Elles signifient que gouverner des hommes consiste à leur faire suivre la voie droite de la vie humaine. Quelle est cette voie droite et d'où vient-elle ? C'est la voie tracée par la raison ; elle vient de la loi de nature, qui nous impose certains devoirs à remplir dans nos relations sociales avec nos semblables ; elle est innée dans notre cœur...

« Rectifier le peuple », c'est donc l'amener à bien accomplir ses devoirs, c'est assurer l'ordre moral, c'est conduire les hommes à la pratique de la vertu et à la perfection de l'esprit. Tel est le véritable but du gouvernement des hommes.

Cette définition est éclairée par une autre sentence du philosophe. Le prince King-Kong de Tsi questionna Confucius sur le gouvernement, Confucius répondit : « Que le prince soit prince ; le sujet, sujet ; le père, père ; le fils, fils. » Le prince répondit : « Cela est exact. Si le prince

(1) Louen-Yu, XII, 17.

n'est pas prince, si le sujet n'est pas sujet, si le père n'est pas père, si le fils n'est pas fils, même si les revenus territoriaux sont abondants, comment parviendrai-je à en jouir et à les consommer (1) ? »

Ainsi donc, gouverner c'est faire que le prince soit prince, le sujet, sujet ; le père, père et le fils, fils ; c'est-à-dire faire en sorte que tous les hommes dans n'importe quelle situation sociale, remplissent exactement les devoirs qu'impose leur condition propre. Si le gouvernement arrive à ce que chacun marche dans la voie droite du devoir, alors l'ordre social sera parfait et le peuple sera vraiment réformé.

Ce principe est le point capital de la politique. La langue philosophique confucianiste l'appelle « la rectification des noms » qui consiste à rendre correctes et exactes les dénominations des personnes et des choses, et à ajouter et fixer les droits et les devoirs que ces dénominations comportent. Cette rectification, d'après Confucius, doit être le premier soin du gouvernement, sinon les affaires publiques ne pourront être bien traitées ; les rites et la musique seront négligés ; les peines et les supplices n'atteindront pas leur but d'équité et de justice, et le peuple ne saura où mettre la main ou le pied (2).

Confucius a mis en évidence ce grand principe particulièrement dans le *Tchouen-Ts'iou* (le printemps et l'automne) qui, d'après les commentateurs, a précisément pour but de rectifier et d'ajuster les devoirs et les droits prescrits par la grande loi de la justice naturelle. En effet, il y montre, en blâmant les mauvaises actions des princes

(1) Louen-Yu, XII, 11.

(2) *Id.*, XIII, 3.

ou des sujets, des parents ou des enfants, des conjoints ou des frères, quelle est la voie à écarter ; en louant les actes vertueux de ces mêmes personnes, quel est, dans la vie sociale, le chemin à suivre. Il espérait, de cette manière, relever l'empire tombé dans le désordre. Car il avait cette profonde conviction : que le seul moyen efficace pour rétablir l'ordre social, est la rénovation morale du peuple ; elle se réalise par l'accomplissement parfait des devoirs de chacun.

Voici la première définition de Siuntseu : « Le gouvernement, c'est l'organe du partage (*feng*), partage des biens et des charges, des droits et des devoirs ».

La deuxième est : « Gouverner c'est savoir bien associer les hommes (ou savoir bien diriger la société) (1). »

Résumons en quelques propositions les idées essentielles qui se dégagent de ces diverses propositions :

1^o Gouverner c'est savoir bien associer les hommes, les conduire dans la voie droite vers la perfection morale ;

2^o Pour cela, il faut avant tout que le gouvernail soit tenu par des hommes sages et vertueux qui, par leurs bons exemples, entraînent le peuple vers la vertu ;

3^o La vie humaine a aussi ses besoins matériels ; il importe que les biens indispensables à la vie quotidienne et les avantages qu'ils comportent, soient équitablement partagés, afin que tous puissent en jouir ;

4^o Pour que tout cela soit parfaitement accompli, il faut un ordre juridique fondé sur les rites (*Li*) et sur les lois de l'équité, qui tracent les justes limites que chacun doit suivre en vue d'avoir une règle dans ses relations avec les autres hommes.

(1) Siuntseu, IX, 11, et XII, 6.

Sous quelle forme concrète les confucianistes conçoivent-ils la réalisation de ces principes fondamentaux de la politique ?

En cela ils se montrèrent conservateurs. Pour rétablir l'ordre dans l'empire, ils préconisaient la réalisation intégrale des institutions et des principes établis et suivis par les anciens rois Yao et Chouen et par les trois premières grandes dynasties, surtout par celle des Tchéou sous laquelle vivaient les grands maîtres de *Jou*.

Ils étaient convaincus que le gouvernement serait parfait si l'on pouvait suivre les traces des anciens princes ayant bien mérité du peuple car, « en ce qui concerne la constitution royale, c'est-à-dire le gouvernement, à leurs yeux, rien ne pourrait dépasser les institutions des trois dynasties » (1). Parmi les trois dynasties, celle des Tchéou a été la plus brillante ; Confucius rêvait de la pouvoir ressusciter un jour. « La dynastie des Tchéou, disait-il, a copié et consulté les lois des deux dynasties précédentes (Hia et Chang), que les lois des Tchéou sont belles ! moi je suis pour les lois des Tchéou (2). » « Si l'on me donnait la direction des affaires publiques, répétait-il, je ferais revivre en Orient (ce qui voulait dire dans la principauté de Lou) les principes des fondateurs des Tchéou (3). »

Le système politique de ces trois dynasties voulait un empire fondé sur le régime féodal, une monarchie formée par la réunion de nombreuses principautés aux seigneuries territoriales, ayant à sa tête « le Fils du Ciel » d'une autorité suprême.

(1) Siuntseu, IX.

(2) Louen-Yu, III, 14.

(3) *Id.*, XVII, 5.

b) *Le Fils du Ciel* : Le chef de l'empire, le souverain qui gouverne toutes les contrées sous le ciel, s'appelle « le Fils du Ciel » (1). Cette dénomination a deux raisons principales. Son titulaire est le représentant du Ciel et c'est en son nom qu'il exerce le pouvoir suprême pour gouverner la terre et conduire les hommes à leur destinée selon les lois établies par lui (2). En outre, il est le chef du genre humain et seul il a le droit et le devoir, au nom de tous les hommes, d'offrir les sacrifices au Souverain Seigneur du Ciel, pour lui témoigner son respect et sa reconnaissance (3). Grâce à cette double fonction, à la fois religieuse et politique, le chef de l'empire universel devient un homme unique sur la terre et le médiateur entre les hommes et le Ciel. Pour déterminer son caractère et sa mission, il n'est pas de nom plus expressif que le titre de « Fils du Ciel » qui indique à la fois l'origine divine de son autorité et les relations étroites entre le Ciel et l'humanité.

La fonction du Fils du Ciel ainsi conçue est la plus haute dignité dans le monde et, en même temps, la plus grande charge qu'on puisse imaginer. Pour en être digne, et surtout pour la bien remplir, il faut que le titulaire soit un vrai sage et un saint. Car, tout d'abord, le Ciel ne donne son mandat qu'à celui qui est sage et vertueux ; ensuite, le peuple ne se soumet qu'à celui qui exerce la bienfaisance ; enfin, personne ne peut remplir les sublimes fonctions d'offrir les sacrifices au ciel et de conduire les hommes à la perfection morale si lui-même n'est pas

(1) Li-ki, ch. I, part. II, art. I, 30.

(2) Le ciel fait du bien au peuple et le souverain est le ministre du Ciel (Chou-king, P. IV, ch. I, art. II, 4).

(3) Le fils du ciel fait des offrandes au ciel (Li-ki, P. II, art. III, 6).

parfait. Les livres canoniques, particulièrement le *Chou-king*, multiplient des sentences qui reprennent avec insistance cette vérité.

Voici quelques-uns de ces textes les plus significatifs : « Le ciel donne son mandat seulement aux hommes vertueux (1). »

« Le Fils du Ciel remplit l'office de père du peuple ; il est vraiment le souverain de l'univers. »

Siuntseu, en parlant de la dignité du Fils du Ciel, note ceci : « Pour être le Fils du Ciel, les qualités personnelle sont absolument nécessaires. L'empire universel est une charge entre toutes la plus lourde. Si ce n'est le plus fort, personne ne peut la supporter. L'étendue de l'empire est immense ; si ce n'est le plus intelligent, personne ne peut le diriger avec discernement ; ses habitants sont innombrables ; si ce n'est le plus sage, personne ne peut les réunir dans la paix. Ces trois qualités ne peuvent être complètement possédées que par les saints. C'est pourquoi, sauf les saints, personne ne peut être empereur (2) ».

Ainsi donc, le fils du Ciel doit posséder la plus grande sagesse et la plus haute perfection, afin qu'il puisse être un vrai modèle pour ses sujets.

La succession au pouvoir souverain, c'est-à-dire au trône impérial, se règle à la lumière de quatre principes. Le souverain pouvoir, mandat détenu par le Fils du Ciel, vient de la volonté céleste ; il est transmis par l'intermédiaire du peuple à celui qui est sage, parfait et digne de l'exercer, en vue de procurer le bien du peuple.

(1) Chou-king, P. I, ch. iv, 6.

(2) Siuntseu, XVIII, 2.

S'inspirant de ces quatre principes, Confucius a fixé trois modes pour la transmission de la dignité impériale : 1^o la transmission dévolutive ; 2^o la transmission héréditaire ; 3^o la transmission révolutionnaire.

c) *Les deux grandes activités de l'Etat :*

Confucius insiste pour que le prince soit le père du peuple (1) et que le gouvernement soit humain (*jen-Tcheng*). Pour arriver à cela, il doit protéger et aimer le peuple en lui procurant les biens matériels nécessaires à la vie quotidienne et en lui assurant l'éducation indispensable au développement de l'esprit. C'est la politique suivie par les grands empereurs Yao, Chouen, Yu, et ce sont les bons principes de trois grandes dynasties.

La vie humaine, en effet, comporte un élément matériel et un élément spirituel ; chacun d'eux a ses besoins qui doivent être satisfaits sous peine de porter gravement atteinte à la nature humaine. Par conséquent, l'Etat qui a pour tâche de conduire le peuple vers la plus haute perfection, ne peut jamais perdre de vue ni l'un ni l'autre de ces deux éléments essentiels, qui pratiquement sont d'une égale importance. L'éducation en raison de sa fin, dépasse de beaucoup les biens matériels, mais ceux-ci en revanche, sont de nécessité plus urgente, car ils maintiennent la vie corporelle et conditionnent le développement moral.

Au point de vue économique, la fonction du gouvernement comporte les points suivants : 1^o Encourager la production des biens ; 2^o Faciliter la circulation et l'échange des produits ; 3^o Ajuster la distribution selon l'équité ; 4^o Régler la consommation ; 5^o Prévoir l'avenir ; 6^o Exercer la bienfaisance.

(1) Le fils du Ciel remplit l'office de père du peuple ; il est vraiment le souverain de tout l'empire (Chou-king, p. IV, ch. IV, 16).

Cependant, si, après avoir été suffisamment pourvu des biens matériels, le peuple n'était pas instruit dans la voie droite, il tomberait aussitôt dans tous les vices et perdrait ce qui le distingue des animaux (1). C'est pourquoi le gouvernement doit avoir un très grand souci de l'éducation publique, afin que la population puisse acquérir les connaissances nécessaires pour vivre une vie vraiment humaine. Ainsi ont agi les rois sages depuis la plus haute antiquité (2). En somme le gouvernement doit veiller à ce que le peuple connaisse la vérité et suive le droit chemin vers la perfection morale.

Lorsque le gouvernement a bien établi l'économie du peuple et pourvu de façon parfaite à l'éducation publique, sa tâche peut alors être considérée comme accomplie (3).

Ayant exposé les grands principes politiques de Confucius, essayons de donner une définition de l'Etat basée sur les mêmes principes. Voici notre formule : « L'Etat, c'est le gouvernement exercé au nom du Souverain Seigneur par le Fils du Ciel, plein de sagesse et de vertu, secondé de ministres et de fonctionnaires vertueux et capables, en vue de conduire le peuple à la plus haute perfection morale, en lui assurant une abondance de ressources matérielles et une atmosphère propice au développement spirituel, par le moyen des Rites » (*Li*) (4). »

(1) Mengtseu, L. III, ch. I, 4.

(2) Li-ki, ch. xvi, 1-2.

(3) Siuntseu, XVII.

(4) Jean-Baptiste Kao, *op. cit.*, p. 129-162.

CHAPITRE II

Les applications.

PROLOGUE. — *Sources et fondement du droit international dans la Chine antique.*

Dans notre introduction, nous avons indiqué sommairement comment les diverses principautés feudataires que formait alors la Chine antique étaient pratiquement indépendantes les unes des autres et aussi vis-à-vis de la dynastie régnante. Ces Etats vassaux de l'Empire Chinois donnèrent lieu à de nombreuses relations internationales très intéressantes à enregistrer. En effet, en temps de paix, on vivait amicalement aussi bien en politique que juridiquement, économiquement, ou même humainement. Les règles tant coutumières qu'écrites étaient observées. Pour maintenir ces rapports cordiaux, une multitude d'agents diplomatiques étaient entretenus et préparés aux différents services. Lorsque surgissaient des conflits, ces Etats recouraient aux modes de solution pacifique, selon la nature du différend, tout comme les Etats modernes. Le conflit ne pouvant être réglé à l'amiable c'était alors la guerre, employant ainsi la violence pour plaider la bonne foi, cependant cette violence se soumettait toujours aux règles en vigueur.

On distinguait déjà, par exemple, les combattants et les non-combattants, les belligérants et les neutres.

Enfin conscients de l'immoralité de la guerre, tout en y recourant quelquefois on songeait à fonder une institution dans le double but d'organiser la paix et d'assurer une coopération internationale. Ce sont là autant de points importants que nous allons étudier dans ce chapitre, en nous rapportant constamment aux documents authentiques, entre autres le *Tch'ouen-ts'iou*, ou la chronique de la principauté feudataire de Lou, patrie de Confucius, et les trois *Tsiouan* (1), recueil des commentaires philosophiques de « Tchouen-ts'iou » par ses disciples.

Les sources du droit international telles qu'on les indique aujourd'hui sont au nombre de quatre : ce sont la coutume internationale ; les traités ; le droit particulier des divers pays et la doctrine des auteurs. Ces quatre sources du droit international nous les retrouvons dans la Chine antique. Principalement à l'époque de « Tch'ouen-ts'iou » (722-480 av. J.-C.), la loi impériale de Tchéou, concernant tout le pays ; la coutume des anciennes dynasties de Yao, Chouen et Yu ; les traités entre princes et le livre de « Tchouen Ts'iou » (la doctrine de Confucius).

Le fondement du droit international comme de tout autre droit réside à la fois dans les faits et dans la nature raisonnable de l'homme, faits par eux-mêmes et faits sans lesquels il n'y aurait pas plus de droit pour l'homme que pour les autres êtres vivants (2).

Pour le fondement du droit international en Chine antique, on trouve tout d'abord la règle internationale *Li* ; la morale internationale *Sun* ; la politesse internationale

(1) Ce sont les livres de Tchouen-ts'iou-tcho-tsiouan, Koung-yang et Kou-oiang.

(2) Louis Le Fur, *Précis de droit international public*, 4^e édition Paris, 1939, p. 9.

King ; et enfin la justice internationale *Yi*. Ces quatre matières sur les relations internationales sont considérées à la fois dans chaque mouvement international.

On sait que le point de départ de la morale internationale de Confucius est la patrie : tout homme attaché par un sentiment naturel à sa patrie, est-il autorisé à ne pas respecter celle de son prochain et à négliger les devoirs des Etats les uns envers les autres ? Confucius réclamait des affections « hiérarchisées » : amour des siens d'abord, puis amour du prochain. Dans le domaine de la morale internationale, cette hiérarchie se présente de la façon suivante : amour de la patrie d'abord, puis devoirs réciproques des Etats et enfin collaboration internationale, couronnement de tout le système.

Confucius distingue les devoirs de justice et les devoirs de charité. Il considère que le devoir de justice doit passer avant le devoir de charité. Le devoir de justice le plus important pour les Etats est de ne pas recourir injustement à la guerre. Et il donne une définition très exacte de la guerre : « une guerre juste est un acte de violence par lequel un Etat revendique son droit. »

Voilà les grandes lignes de notre sujet ; examinons-en maintenant les personnages principaux, leurs actions, les théâtres des opérations. C'est là incontestablement que nous trouverons la véritable source du droit international.

SECTION I. — *Les personnes du droit international.*

1° LE POUVOIR RESPECTIF DE CHAQUE PERSONNAGE.

Le système politique de la dynastie Tchéou distinguait six classes de dignités, à savoir : 1° Tien-tse « le Fils du Ciel, l'empereur » ; 2° Koung (les ducs) ; 3° Heou (les

marquis) ; 4^o Pé (les comtes) ; 5^o Tse (les vicomtes) ; et 6^o Nan (les barons).

Le Fils du Ciel ou l'empereur était le chef suprême de tout l'empire ; les Koung et les Heou formaient les catégories supérieures de la noblesse, tandis que les autres appartenaient aux catégories inférieures ; ils étaient princes de leurs territoires particuliers ; leurs dignités se transmettaient par hérédité.

Le Fils du Ciel était le souverain maître de tout l'empire ; son autorité suprême s'étendait sur toutes les principautés particulières ; il représentait le Souverain Seigneur de l'univers ; il était seul à avoir le droit d'offrir les sacrifices au Souverain Seigneur, à la terre, aux esprits des quatre points cardinaux, aux génies des montagnes et des cours d'eau de tout l'empire (1) ; il instituait les rites, les cérémonies, les lois, et la musique ; il sanctionnait la réglementation des mesures de poids, de longueur et de capacité ; il fixait la langue et la manière d'écrire ; il assignait aux fonctionnaires leurs devoirs, il nommait les ministres d'Etat pour les grands princes ; il conférait l'investiture aux princes et leur accordait des distinctions honorifiques ; il recevait à la Cour leurs hommages aussi bien que les comptes de leur administration ; il faisait inspecter par ses grands officiers les principautés ; il parcourait personnellement, une fois tous les cinq ou tous les douze ans, les domaines féodaux pour en contrôler l'administration, en y réglant les mœurs et les usages du peuple ; il récompensait les bons princes et châtiait les coupables ; il réglait les litiges entre les princes ; lui seul pouvait

(1) Le terme « génie » désigne les âmes glorieuses de défunts illustres dont la tradition nationale a attaché le nom à quelque site fameux en espérant leur protection.

ordonner les expéditions militaires contre les princes désobéissants ou rebelles.

Le chef et le maître de la principauté était naturellement le prince lui-même, mais son mandat pouvait être révoqué par le Fils du Ciel. Son administration devait suivre les lois impériales. L'objet de sa politique était d'assurer au peuple la tranquillité, la prospérité et la formation morale (1).

Chaque année, les princes devaient présenter au Fils du Ciel les comptes de leur administration. En outre, ils étaient obligés de lui envoyer, chaque année, une députation ordinaire, et, tous les trois ans, une délégation plus importante ; tous les cinq ans, ils devaient se présenter en personne à sa Cour pour y exprimer leurs hommages.

Les princes, dans leurs relations réciproques, étaient égaux, exception faite des chefs des princes qui avaient une certaine supériorité sur les feudataires placés sous leur direction.

Ils devaient se respecter réciproquement ; personne n'avait le droit de violer l'indépendance et l'intégrité territoriale des autres principautés. A part le Fils du Ciel, nul ne pouvait ordonner des expéditions militaires contre un prince, quel qu'il fût. Afin d'assurer la concorde et la paix, les princes feudataires s'envoyaient les uns aux autres, chaque année, selon une prescription impériale, une petite ambassade, et une grande tous les trois ans (2).

Donc, le Fils du Ciel était bien le premier personnage de ce monde antique. Avant l'époque de Tchouen-ts'iou, c'est-à-dire avant la période de 722 à 480 av. J.-C., celle

(1) Chou-king, part. IV, ch. ix.

(2) Mencius, livre V, ch. II, 2, et livre VI, ch. II, 7.

qui nous intéresse ici, l'autorité suprême et incontestée du Fils du Ciel était universelle. Les princes feudataires voyaient en lui un protecteur paternel, un arbitre et un juge impartial. En fait, il représentait l'organe législatif et la justice internationale ; il était le dépositaire et le gardien de la bonne tradition et du droit assurant l'ordre, la paix, le bonheur de tout l'empire. Son rôle aurait pu en quelque sorte être comparé à une « Société des Nations », pure et efficace.

Chaque année, à chaque saison, il réunissait les princes dans sa capitale, et s'informait auprès d'eux de la situation du peuple tant morale que physique. A la réunion du printemps, on proposait et on discutait ensemble divers projets d'intérêt national et international, en cherchant à coordonner les efforts respectifs ; à la réunion d'été, on soumettait des plans mûrement étudiés à l'approbation générale et à la ratification du Fils du Ciel ; à celle de l'automne, chacun félicitait ou critiquait les plans mis à exécution, cela à la lumière des résultats obtenus. Quant à la réunion de l'hiver, elle était plus particulièrement consacrée à la situation agricole et à la vie paysanne. On examinait les récoltes, on envisageait des améliorations dans certaines conditions d'existence, et aussi des secours, s'il y avait lieu. D'ailleurs, le Fils du Ciel envoyait des inspecteurs personnels, pour des informations supplémentaires, partout où la nécessité se faisait sentir (1).

Malheureusement la dynastie Tchéou entra peu à peu en décadence ; on négligeait l'observation des rites antiques, et les mœurs devenaient telles dans tout l'empire que les abus les plus monstrueux n'y soulevaient plus au-

(1) Livre du « Tchéou-Li ».

cune indignation. Dès 722 avant l'ère chrétienne, c'est-à-dire dès les premières années de notre période, les princes feudataires avaient presque entièrement secoué le joug impérial. Ils se permettaient des libertés irrévérencieuses à l'égard du souverain régnant, et parfois même prenaient impunément le titre de Fils du Ciel.

L'origine de ces Etats feudataires remonte à 1121 av. J.-C.. En fondant sa dynastie, le premier empereur de Tchéou réorganisa alors les pays vassaux, parmi lesquels un grand nombre existaient déjà sous les dynasties précédentes. Mais il fut obligé d'en laisser subsister un certain nombre par égard à leur grande ancienneté.

Les chefs de ces Etats feudataires portaient différents titres princiers indiquant ainsi les dignités hiérarchiques. Certains de ces princes, tels le prince Hwan Koung de Tsi et le prince Wen-Koung de T'sing, jouissaient d'une autorité venant immédiatement après celle du « Fils du Ciel », les autres princes étaient pour ainsi dire leurs subalternes.

L'origine du prince Hwan-Koung, remontant à 820 av. J.-C., était très modeste. L'état de son pays représentait l'apogée de la prospérité de son règne de 683 à 641. Il sut en effet le développer par l'industrie, améliorer les mœurs de son peuple par un bon enseignement ; il dirigea même en quelque sorte les affaires de la Chine tout entière en fondant en 641 av. J.-C., le concert des princes dont il fut le premier président. Au cours d'une conférence réunie à Pei-Ksing, et qu'il présidait ayant à ses côtés les princes de Son, de Tchen et de Tsoi, il reçut le titre de doyen des princes (681 avant J.-C.).

Quant au prince Wen-Koung, il descendait d'une dynastie précédente. Régnant de 634 à 624 sur la principauté

feudataire de Ts'ing, il fut lui aussi président du concert des princes, ce qui indiquait déjà une grande autorité sur les autres chefs d'Etat. Mais c'est surtout à une intervention militaire victorieuse dans le conflit dressant les deux principautés de Son et de Tsou, qu'il dut d'être nommé le doyen des princes.

Devant cette nouvelle autorité, acquise en somme par le mérite personnel, et dûment reconnue des autres princes, le « Fils du Ciel » se vit dans l'obligation de la confirmer officiellement, évitant ainsi un conflit hiérarchique avec ces doyens des princes, car malgré tout aucun acte d'Etat ne pouvait être considéré comme valable sans la reconnaissance officielle de l'empereur. Cependant les doyens des princes redevenaient, malgré eux, de simples princes, s'ils ne savaient pas maintenir intégralement leur prestige moral ainsi que leur force militaire. Si les doyens des princes jouissaient d'une grande autorité et du respect dû à leur rang, il ne faudrait pas en conclure qu'ils avaient un droit exclusif sur les princes subalternes, car ceux-ci auraient pu alors s'unir pour les renier comme doyens. N'y avait-il pas d'ailleurs les « rites », véritables lois de société humaine, tant sur le terrain national que dans le domaine international, pour défendre impartialement les puissants comme les faibles. Au-dessous des princes subalternes on trouve d'autres chefs d'Etat de moindre importance. Ce sont les chefs des petits pays faibles, mais officiellement indépendants et restant sous la protection d'un feudataire. Dans les relations internationales, ils n'avaient aucune autorité, pratiquement on les ignorait. Même une audience impériale ne pouvait être obtenue par eux que par l'intermédiaire du prince suzerain.

Enfin, les derniers personnages rencontrés sur cette scène

de la vie sociale dans l'antiquité, sont les peuplades barbares.

A cette époque, comme aussi de nos jours, on n'admettait pas dans le concert des nations civilisées, le peuple ou la tribu n'ayant pas atteint un certain degré de culture. Cependant à l'époque « Tch'ouen-ts'iou », la Chine entretenait des relations avec quelques peuples vraiment barbares. Ces relations assez superficielles n'avaient pour but que de surveiller ces tribus et de prévenir tout désordre possible.

Il est à remarquer qu'un prince se mettant hors la loi par une conduite impie ou immorale était qualifié de barbare et traité en conséquence.

Dans ses rapports avec les différents chefs d'Etat feudataires, le Fils du Ciel observait rigoureusement les rites protocolaires selon leur dignité hiérarchique. Son autorité impériale qui n'était plus en vérité que nominale depuis Tch'ouen-ts'iou, gardait néanmoins une haute place morale dans l'empire. Les tout-puissants doyens des princes, tels Hwan-koung de T'si et Wen-koung de T'sing eux-mêmes n'auraient jamais osé renier cette autorité, toute moribonde fût-elle, sans transgresser les rites sacrés de tous les peuples de la Chine antique et par suite sous peine de n'être plus respectés par les communautés nationales ou internationales. Bien au contraire, habiles comme ils l'étaient, les doyens des princes utilisaient l'impuissance de la cour impériale en faveur de leurs intérêts personnels.

Les princes vassaux devaient théoriquement au Fils du Ciel des tributs annuels mais non d'une façon absolue, si bien que le prestige impérial descendant, peu à peu les Etats feudataires négligèrent leurs devoirs traditionnels

envers leur suzerain. Nous en trouvons une preuve dans les « trois Tsiouan », quand Confucius critique sévèrement le Fils du Ciel, à la suite d'une demande de tribut adressée par ce dernier au prince de Lou : «... ce geste sans dignité et sans exemple dans le code des rites... etc. » (1).

2^o L'ETAT.

Tous les personnages cités ci-dessus n'étaient point reconnus tels en tant qu'individu isolé, mais seulement parce qu'ils étaient à la tête d'une collectivité organisée : un Etat. Les différentes dignités princières dont ils étaient investis ne se distinguaient que lorsqu'ils représentaient leur Etat respectif au sein de la communauté internationale.

Pour qu'une collectivité soit reconnue comme formant un Etat, il lui faut au moins posséder les quatre éléments suivants : un territoire, une population, une organisation sociale et une souveraineté.

Constatons à ce propos l'unité de la nature humaine à travers les âges ; cette conception de l'Etat n'est-elle pas la même aujourd'hui que dans l'antiquité chinoise.

Le *Li-ki* est un antique document traitant des règles rituelles : « Quand un prince perd son territoire, y est-il dit, il ne signe plus au nom d'un prince, mais seulement au nom d'un simple mortel ». Ceci équivaut donc à dire que la perte de territoire entraîne automatiquement celle de tous les autres droits du prince régnant. D'où l'on voit l'importance primordiale du territoire dans la constitution de tout Etat.

(1) M. Tchen-kao-yin, *Les sources du droit international de la Chine*, Shanghai, 1934, p. 17-40.

Mais un territoire sans population n'est qu'un désert incapable de former une société. Aussi la population est-elle la condition fondamentale de tout Etat. Dans l'antiquité chinoise, si un prince perdait la confiance de son peuple, ce prince n'était plus considéré par la communauté internationale, comme chef d'un Etat, puisqu'il ne représentait plus la volonté populaire. L'histoire nous apprend que le prince de la principauté feudataire de Liang perdit tous ses droits à la suite d'une défaite sur la principauté de Ts'in. Or dans le livre des « trois Tsiouan », on précise que, en réalité, le prince de Liang perdit tous ses droits princiers en perdant la confiance de son peuple.

D'ailleurs tous les grands philosophes de l'antiquité chinoise, au cours de leurs entretiens avec les princes régnants, ne cessèrent jamais de rappeler que la confiance du peuple est la garantie indispensable de tout règne solide et glorieux.

Bien plus encore, Mencius, le continuateur le plus direct de la doctrine de Confucius, proclama la « prééminence du peuple » dans le fondement de la morale internationale. Il estimait que le peuple est ce qu'il y a de plus précieux dans un Etat. Or l'agression, l'oppression, la guerre ne sont pas conformes au bien-être du peuple. Tout souverain doit donc se garder de recourir à ces actes ; il doit agir conformément aux prescriptions de la morale internationale dont l'observation est nécessaire au maintien de l'ordre.

C'est encore ce même philosophe qui déclarait que le rôle d'un prince régnant est de bien organiser la vie de la communauté nationale et de gérer les affaires de l'Etat, dans l'intérêt et au profit du peuple. Certes, sans organi-

sation il n'y a point de vie sociale ni d'ordre, par conséquent pas d'Etat. L'organisation est le fait de l'intelligence, la preuve d'une culture.

Quant à la souveraineté elle est l'expression d'un gouvernement indépendant ; or dans la Chine ancienne ce même sentiment sauvegardait l'indépendance de chaque prince vis-à-vis des autres, même du doyen. Ainsi un petit pays grâce à la souveraineté se trouvait protégé contre la tyrannie ou l'ambition des grands.

Nous mesurons souvent la grandeur des peuples antiques à la lumière de leurs institutions sociales. Pour prouver que dans l'antiquité chinoise, l'organisation était un élément important dans la reconnaissance d'un Etat, citons un exemple curieux trouvé dans les « trois Tsiouan » : Un prince, membre de la famille de la dynastie régnante de Tchéou, était chef d'un Etat tout petit, Etat dont le territoire se trouvait au sein même de la principauté feudataire de Tchen. Bien qu'il eût donc un territoire et une population indépendante sous son autorité, ce prince n'avait point d'organisation administrative distincte, son peuple vivait donc sous les mêmes lois que celles du peuple de Tchen. Cela suffit au Fils du Ciel pour lui refuser le mandat officiel de chef d'Etat.

Les éléments fondamentaux dans la constitution d'un Etat étant ainsi définis, voyons comment s'effectuait sa reconnaissance officielle dans la communauté internationale. Comme il a été dit plus haut dès le début de la période de Tchouen-ts'iou, la dynastie des Tchéou n'eut plus qu'une autorité nominale. Aussi ses décrets impériaux étaient-ils de simples formalités qui ne faisaient que confirmer officiellement les faits déjà accomplis. Dès qu'une collectivité réunissait, sous un chef qualifié, toutes

les conditions requises pour devenir un Etat indépendant et surtout quand cette collectivité était pourvue d'une force morale et militaire suffisante pour se faire respecter, sa reconnaissance était alors une chose faite : le Fils du Ciel confirmait par un mandat impérial, tandis que les différentes principautés feudataires le reconnaissaient par l'envoi de félicitations, lors de l'avènement du nouveau prince. Selon la dignité que pouvait s'octroyer le chef du nouvel Etat et suivant qu'il était puissant ou faible, les grands princes l'honoraient d'une visite, alors que les princes de moindre importance lui demandaient une audience.

Il est bien entendu que le prince incarnant à la fois toute l'autorité et la souveraineté de l'Etat, la reconnaissance de son gouvernement suffisait pour que l'Etat soit reconnu. En fait, un prince pouvait être changé sans que l'Etat cesse d'exister. En ce cas, il était nécessaire que le nouveau chef d'Etat fût reconnu par la communauté des nations. A cet égard, nous avons un exemple intéressant en la personne du prince Shouen-koung de Lou (sixième prince). Celui-ci ne put monter sur le trône de cette principauté qu'en usurpant les droits de son père. Les règles rituelles condamnaient évidemment une telle conduite. Aussi tous les autres princes refusèrent-ils de le reconnaître, Shouen-koung de Lou sollicita alors le prince doyen de Tsi qui convoqua une conférence des princes à Ping-tchéou où fut décidée enfin la reconnaissance du prince Shouen-koung de Lou. En principe, la succession d'un prince régnant était assurée pour son héritier. Celui-ci, dès le vivant de son père, le représentait dans les Conférences internationales, ce qui constituait d'ailleurs une façon officielle de désigner tacitement à la communauté

internationale le futur souverain. L'exemple suivant confirmera cette tradition antique qui paraissait avoir force de lois : Le prince Ying de la principauté de Tsi refusait de reconnaître son fils aîné comme héritier de son trône. Or celui-ci ayant déjà représenté son père dans de nombreuses conférences internationales, les ministres du prince Ying lui conseillèrent de revenir sur ses décisions afin de ne pas porter atteinte aux bonnes coutumes établies.

Donc la continuité d'un Etat était assurée par la transmission, généralement de père en fils, du pouvoir héréditaire, sans être nullement altérée par un changement de prince. Dans les « trois Tsiouan », il y est dit que, sur le terrain extérieur, l'Etat c'est le prince ; toute action irréflechie du prince influe sur son Etat ; l'inconduite d'un prince est une honte pour tout un peuple, comme l'inconduite d'un père est une injure pour toute sa famille (1).

3^o DEGRÉS DES PERSONNAGES.

De nos jours au point de vue international, toutes les nations civilisées vivent sur un pied d'égalité, du moins en théorie, sans distinction de grandeur ni de puissance. C'est sur ce principe d'égalité que fut fondée la « Société des Nations ». On va même dans les conférences internationales jusqu'à désigner les pays par lettres alphabétiques pour éviter tout ordre hiérarchisé.

Mais dans la Chine antique, la hiérarchie jouait un rôle important dans la vie internationale. Il y avait d'abord le Fils du Ciel qui, considéré par tous comme maître du « monde » et arbitre des nations, occupait naturellement la première place. Il conserva même cet honneur qui

(1) M. Tchen-kao-yin, *op. cit.*, p. 40-49.

n'était plus qu'une formalité sans importance après que la dynastie Tchéou perdit toute son autorité. C'est ainsi que nous lisons dans le livre de Tchouen-ts'iou que, sous la huitième année du règne du cinquième prince de la principauté de Lou (1), le prince Hsi-koung de Lou réunit une conférence internationale dans la ville de Thou. Le Fils du Ciel y ayant envoyé un obscur personnage pour le représenter auprès du tout puissant prince Hsi-koung de Lou, alors le prince de Tsi et doyen des princes céda sa place à l'envoyé impérial et s'assit après lui.

Les princes chefs d'Etat n'avaient pas tous les mêmes dignités. Les uns étaient ducs, marquis, comtes, les autres, vicomtes ou barons. Cette hiérarchie était rigoureusement observée dans les cérémonies comme dans les réunions internationales. A l'occasion de l'audience impériale par exemple, le duc était reçu avant le marquis, le marquis avant le comte et ainsi de suite. Mais si plusieurs ducs se trouvaient ensemble, celui d'entre eux portant le même nom de famille que le Fils du Ciel était le premier reçu. Dans le cas où plusieurs ducs auraient porté le même nom de famille que le Fils du Ciel, les honneurs étaient rendus au plus âgé. Pour les autres titres c'était toujours l'âge qui décidait de l'ordre d'audience. Ces règles de cérémonie ne furent en usage qu'avant l'époque de Tchouen-ts'iou, au temps de la florissante prospérité de la dynastie des Tchéou. Dès qu'elle entra en décadence, c'est-à-dire au début de la période que nous étudions ici (722 av. J.-C.), un nouvel ordre protoco-

(1) Il y eut 12 princes de Lou, en 242 ans, c'est-à-dire la période de Tchouen-ts'iou (722 à 480 av. J.-C.).

laire dépendant de l'importance du territoire national remplaça les vieilles règles désuètes (1).

SECTION II. — *Les choses du droit international.*

1^o LA SOUVERAINETÉ TERRITORIALE.

Ainsi depuis la période de Tchouen-ts'iou, la dimension du territoire national joua un rôle capital dans les relations internationales, en déterminant la hiérarchie et le prestige d'un Etat ; ce fut là très souvent la raison de nombreuses négociations, d'alliances et même quelquefois de conflits armés entre les nations. La question du territoire devenait donc ainsi l'une des premières sources du droit international. Evidemment si la Chine antique avait joui de l'importance de la marine d'aujourd'hui comme aussi de l'aviation, la mer et l'air auraient eu une grande importance internationale au même titre que la terre.

« Sur terre, chacun est maître », dit le *Chi-king*. Or le maître de toute la Chine était le Fils du Ciel. En fait, il fut considéré tel par tous les princes. A en juger par ses rôles éminemment internationaux, tels que : arbitrage, justice, collaboration entre ses principautés vassales, il constituait à lui seul un véritable super-Etat commandant à tout le territoire chinois.

Les princes chefs d'Etat ne pouvaient régner officiellement qu'avec un mandat impérial. Pendant leur règne il leur était interdit de s'absenter de leur territoire respectif, sauf pour des raisons officielles : audience impériale, conférence internationale ou commandement d'une armée

(1) M. Tchen-kao-yin, *op. cit.*, p. 50-61.

en guerre, sous peine d'être accusé d'abandon du territoire.

Pendant alors tous ses droits, puisque prince sans terre, il n'était plus chef d'Etat. Cependant au cas d'une révolte intérieure, le prince pouvait se réfugier, sans perdre aucun de ses droits, chez des princes voisins.

Les ministres des principautés feudataires ne pouvaient non plus quitter leur pays respectif sans une mission officielle du prince régnant. « ...S'ils contrevenaient à ces règles, dit le livre des « trois Tsiouan », ils perdaient leur nationalité. »

Dans ces circonstances la libre circulation au travers d'autres principautés leur était naturellement défendue. Pour le Fils du Ciel, maître du « monde entier », il n'était pas soumis à cette règle, du moins au temps où sa dynastie était prospère, car à partir de Tchouen-ts'iou, sans autorité sur ses vassaux, il dut demander l'autorisation de circuler au prince du pays où il désirait se rendre. En voici un exemple historique : un envoyé du Fils du Ciel devait aller de la principauté de Son à celle de Tsau. Comme ces deux pays étaient séparés par la principauté de Tchen, le Fils du Ciel demanda au prince de Tchen, une autorisation de transit pour son envoyé.

L'autorisation accordée, le voyageur officiel était considéré par le prince du pays comme un hôte d'honneur. Pendant toute la durée du voyage il était l'objet des plus aimables attentions : mesures de sécurité, de confort et de soins culinaires particuliers. D'ailleurs, lors de toute conférence internationale, les membres des délégations étrangères étaient l'objet de la même hospitalité de la part du prince du pays où se tenait la réunion. Dans le livre de « trois Tsiouan » nous trouvons de très amples détails relatant cette tradition hospitalière.

2° LA MODIFICATION TERRITORIALE.

Selon « Meng-tseu », avant l'époque de Tch'ouen-ts'iou, les possessions territoriales variaient selon le rang des princes, on distinguaient cinq sortes de domaines féodaux : 1° le territoire du Fils du Ciel, équivalant à un carré de mille stades de côté ; 2° le domaine des Koung et des Heau, équivalant à un carré de cent stades de côté ; 3° le territoire des Pé, à un carré de soixante-dix stades de côté ; 4° celui des Tseu et des Nan, à un carré de cinquante stades ; 5° les Fou-young, ou les villes adjointes, dont la superficie était inférieure à celle d'un carré de cinquante stades, ne dépendaient pas immédiatement de l'empereur, mais étaient soumises à quelque autre principauté plus puissante.

En outre, le pays était divisé en neuf provinces. Chacune équivalait (théoriquement) à un carré ayant mille stades de côté. Toutes ces provinces, sauf le domaine particulier de l'empereur, avaient à leur tête un gouverneur général nommé Pé, chef des princes (doyen des princes).

Mais avec la décadence de la dynastie régnante, les princes feudataires se permirent de telles libertés qu'ils devinrent de véritables souverains, jouissant du droit de guerre privée. Fatalement chaque fin de guerre fut l'occasion pour le vainqueur d'annexer une partie, si ce n'était la totalité du territoire du vaincu. De cette façon les frontières nationales perdirent toute stabilité. Certains grands princes décuplèrent ainsi leur territoire, le prince de T'sing, alors doyen des princes, possédait à lui seul un territoire de plus de deux mille li carrés.

Cette question de démarcation de frontières devint pour chaque prince une affaire d'honneur et de prestige. Le *Tchéou-li* dit : « Chaque Etat a un ministre de jus-

tice dont la tâche principale est de déterminer avec sagacité la démarcation des frontières et de veiller à leur inviolabilité». Toutefois, semble-t-il, il était rare d'enlever à un vaincu, à moins de l'éliminer définitivement de la vie internationale, la partie de territoire qui lui était foncièrement attachée. En effet, nous en trouvons un exemple dans le livre des « trois Tsiouan ». A la deuxième année du règne du prince Tcheng-koung de Lou (8^e prince), une guerre eut lieu dans une localité appelée Ahn, entre les principautés de T'si et de T'sing. Ce dernier étant vainqueur exigea du vaincu la cession de la partie orientale de la principauté de T'si. Mais ce dernier s'y refusa énergiquement, disant que « chacun est maître sur sa terre. On ne peut accepter une intrusion étrangère dans la vie intérieure d'un pays ». Par respect pour les traditions en usage, le prince vainqueur abandonna sa requête.

Nous voyons par là que toute immixtion étrangère dans les affaires intérieures d'un pays était aussi inadmissible autrefois qu'aujourd'hui.

Enfin le Fils du Ciel, ayant perdu toute autorité effective, c'étaient les doyens des princes qui arbitraient les conflits de frontières.

3^o ACQUISITIONS ET PERTES TERRITORIALES.

Au temps des Tchéou, aucune contestation territoriale ou frontalière n'existait, car seul le Fils du Ciel délivrait les mandats de territoire, et personne autre que lui n'avait le droit de modifier le tracé des frontières. Mais dès la décadence, les princes feudataires s'empressèrent de secouer le joug qui leur pesait tant pour se livrer à des aventures les plus diverses dont le but était d'augmenter

leurs puissances et leurs domaines respectifs. Ces nouvelles mœurs internationales furent sévèrement critiquées dans le livre des « trois Tsiouan ».

Une étude attentive de l'histoire antique de la Chine nous permet de distinguer huit différents exemples de modification des frontières dans les deux sens : acquisition ou perte de territoire.

Primo, par raison d'ordre administratif ou géographique, deux principautés pouvaient échanger entre eux certaines parties de leurs territoires ; cela en plein accord.

Secundo, un morceau du territoire national pouvait être offert en cadeau pour des fins politiques. En effet, lorsque le prince Shouen-koung de Lou ne put monter sur le trône de son père qu'au prix d'un parricide, il offrit au prince de T'si, alors doyen des princes, la province de Tseu-chi, afin d'obtenir de lui la reconnaissance officielle de son gouvernement. D'autre part en la ving-huitième année du règne du prince Hsi-koung de Lou (5^e prince), le prince Wen-koung de T'sing enleva par la force une partie du territoire de la principauté de Chao pour l'offrir ensuite au prince régnant de Son, qui le convoitait. Ce geste, prétendu de justice par son auteur, n'avait en vérité d'autre but que celui de s'assurer l'amitié du prince bénéficiaire.

Tertio, la cession partielle du territoire national devenait souvent une condition de paix imposée par le seigneur après une guerre. C'est ainsi que la principauté de Lou perdit l'une de ses provinces « Wen-yang », au profit du prince de T'si dans la bataille de Ahn. Cependant « Wen-yang » revient à son premier pays en la quatorzième année du règne du prince Ting-koung de Lou (11^e prince), grâce à l'habile diplomatie de Confucius, alors son premier ministre, dans la conférence du Kakou.

En quatrième lieu on trouve l'annexion totale d'un pays par conquête militaire. Le cas des principautés de Shou et de Miao en est un exemple typique : en la huitième année du règne du prince Shouen-koung de Lou (6^e prince), ces deux pays furent battus par le prince de Tsou qui les annexa purement et simplement.

Cinquièmement, la perte partielle du territoire national par la trahison. En la huitième année du règne du prince Ting-koung de Lou (11^e prince), son ministre nommé Yang-hou souleva, sans succès, une révolte. Il prit donc la fuite, et alla se réfugier auprès du prince de Tsi, auquel il offrit, en sa qualité de ministre de Lou, la fameuse province de « Wen-yang », qui avait été l'objet de la guerre d'Ahn, comme nous l'avons déjà vu.

Sixièmement, si le peuple n'aimait pas son prince et demandait protection à un autre, le territoire pouvait changer de maître. Le prince Shou-koung de Lou (10^e prince), en sa première année de règne voulut conquérir le pays de Tchun alors sous la protection de la principauté de Liu. Tchi-wou-tseu, ministre du prince Shou-kong de Lou, marcha donc à la tête de son armée contre la principauté de Liu, mais avant même qu'il n'atteignît le territoire de ce dernier, le peuple du petit pays de Tchun, qui ne voulait pas du prince de Liu, proclama son désir d'être gouverné par le prince Shou-kong de Lou. Le prince de Liu, devant la volonté populaire, dut céder au prince Shau-koung le pays de Tchun.

Septièmement, dans le cas d'une contestation également fondée de deux parties, il était difficile de trancher le différend à la satisfaction de tous. On fixait alors entre les deux pays une zone franche dont l'administration était confiée à une commission neutre.

Huitièmement enfin, c'était un litige soulevé à la suite d'une occupation territoriale, et traînant en longueur sans qu'on s'en occupât activement. Le temps aidant, la lassitude s'y mêlait ; puis un beau jour, on légalisait la situation au profit de l'occupant sans se soucier du respect de justice.

Quant aux lieux de réunions internationales, leurs choix étaient l'objet de soins particuliers. Chaque prince y trouvait là l'occasion de montrer aux délégués étrangers sa bonne administration et surtout les mœurs policées de son peuple. C'était en général dans quelque capitale que les conférences tenaient leurs séances. On a vu à l'époque de Tchouen-ts'iou que le Fils du Ciel lui-même changea de capitale allant du Loyang à Tcheung-tchéou, à l'occasion d'une conférence internationale, pour ne pas exposer aux yeux des délégués des diverses principautés le lamentable spectacle des luttes partisans qui agitaient alors la vie de la première ville. D'ailleurs toute grande ville, ayant déjà servi de siège à quelque réunion internationale, prenait insensiblement une certaine importance et devenait par la suite un centre de contacts internationaux (1).

SECTION III. — *Les mouvements internationaux et les agents diplomatiques.*

1^o MOUVEMENTS INTERNATIONAUX.

Evoquons encore une fois les temps heureux de la prospérité des Tchéou. En cet âge d'or politique de la Chine antique, aucune principauté vassale ne se sentait menacée,

(1) M. Tchen-kao-yin, *op. cit.*, p. 62-69.

aucun prince feudataire ne songeait à de vaines gloires, on vivait en paix dans le respect des nobles traditions ancestrales. C'est que le Fils du Ciel, souverain écouté du « monde », veillait inlassablement à la sécurité de tous, protégeait les faibles comme les puissants arbitrait les litiges, rendait justice dans toutes querelles en imposant une paix générale.

En raison de si grandes responsabilités, on comprend qu'il n'aurait pu faire cela sans un gouvernement bien organisé.

C'est par le *Tchéou-li*, que nous pouvons admirer l'organisme du gouvernement impérial. L'exercice des nombreuses attributions du Fils du Ciel était confié à un nombreux personnel, divisé en deux catégories de fonctionnaires : La première comprenait les six plus hauts dignitaires ou ministres d'Etat sans portefeuille. Les trois premiers s'appelaient San-koung et avaient les titres respectifs de grand précepteur, de grand maître et de grand gardien ; les trois autres s'appelaient San-kou et étaient les assesseurs des San-koung, sans leur être subordonnés. Ils avaient les titres de second précepteur, second maître, second gardien. Ces six officiers devaient être des hommes vraiment vénérables par la vertu, par la sagesse et par l'âge ; ils formaient le conseil privé du Fils du Ciel ; leur mission était de diriger et d'aider l'empereur par leurs enseignements et par leur bon exemple.

Ensuite venaient les six grands ministres chargés de ministères : 1^o Le grand administrateur, ou premier ministre, tenait en mains le gouvernail de l'empire, commandait à tous les ministres et à tous les fonctionnaires et maintenait l'équilibre général de l'administration. C'était l'homme le plus important pour la politique impériale.

2° Le directeur de la multitude était le ministre de l'instruction publique dont la tâche consistait à assurer l'éducation du peuple ; l'essentiel de cette éducation portait sur l'enseignement des cinq grandes lois des relations sociales, c'est-à-dire la loi morale.

3° Le préfet du temple des Ancêtres, ou ministre du culte, dirigeait les rites et les cérémonies de l'empire et rendait les honneurs aux esprits du Ciel et de la terre (y compris le souverain Seigneur) et aux mânes des morts. Ce ministre avait sous ses ordres le grand directeur de la musique.

4° Le ministre de la guerre commandait les six légions impériales, conduisait les expéditions militaires et maintenait la tranquillité dans tous les Etats.

5° Le ministre de la justice veillait à l'observation des lois pénales de l'empire, recherchait les fraudes et les crimes secrets et punissait toute violence ou désordre.

6° Le ministre des travaux publics s'occupait des terres de l'empire, fixait le lieu des habitations des quatre classes du peuple et réglait les travaux d'après les saisons en vue d'accroître les richesses.

Chacun des six ministres disposait d'un grand nombre d'officiers subalternes. D'après le *Tchéou-li*, le premier ministre dirigeait plus de soixante officiers, le ministre de l'instruction plus de soixante-dix, le ministre du culte et le ministre de la guerre, tous deux soixante-dix, le ministre de la justice plus de soixante et le ministre des travaux publics trente. A la fin de l'année les officiers rendaient compte du résultat de leurs attributions aux ministres qui soumettaient ces comptes au contrôle de l'empereur et du premier ministre ; celui-ci fixait ensuite les dépenses de l'année suivante.

Le plus intéressant pour nous ici est le troisième ministre du département des rites, ministre des affaires étrangères aujourd'hui, duquel dépendaient toutes les relations internationales.

Chaque domaine féodal ou principauté, avait son gouvernement propre dont l'organisation variait suivant le rang du prince. Les grandes principautés avaient trois ministres d'Etat tous nommés par le Fils du Ciel, cinq grands préfets de seconde classe et vingt-sept officiers de première classe. Dans les principautés de second ordre, il y avait trois ministres d'Etat, dont deux étaient nommés par le Fils du Ciel, et un par le prince, cinq grands préfets de seconde classe et vingt-sept officiers de première classé. Dans les petites principautés, il y avait deux ministres d'Etat nommés tous deux par le prince, cinq grands préfets de seconde classe et vingt-sept officiers de première classe.

Mais quand le Fils du Ciel perdit pratiquement son autorité, n'étant plus une garantie pour la sécurité nationale de chaque pays, les princes vassaux organisèrent eux-mêmes leur propre défense. D'autre part, l'ambition des uns et la cupidité des autres ne rencontrant plus d'obstacles, on put craindre les pires complications. Aussi chercha-t-on à renouer des relations amicales avec les pays voisins, ce fut le début d'une ère de collaboration internationale qui ne tarda pas à créer un intense mouvement diplomatique. Pour bien saisir l'importance et la nécessité que prirent par la suite ces relations internationales, il nous suffit de constater l'indignation du grand sage, Mencius, disciple de Confucius, contre un homme d'Etat voulant restreindre les dépenses d'ambassadeurs en faveur d'une diminution d'impôt. « Votre mesure, lui dit-il, ne

convient qu'à un pays barbare. Serait-on raisonnable de supprimer en Chine les relations étrangères, et de ne pas avoir d'officiers (1)... »

Selon une vieille tradition aucun pays n'avait le droit de refuser sa participation à une conférence internationale d'intérêt général tandis qu'aujourd'hui chaque pays est libre de l'ignorer.

2^o LES AGENTS DIPLOMATIQUES.

Depuis l'époque de Tchouen-ts'iou, un prince chef d'Etat avait le pouvoir absolu dans les affaires intérieures et extérieures de sa principauté. Et comme il décidait lui-même des relations avec les nations étrangères, il n'avait point besoin d'un ministre des affaires étrangères. Aussi participait-il personnellement aux réunions internationales, à moins d'impossibilité absolue. Se faisant alors représenter, le délégué devenait un agent diplomatique. Si la Chine antique ne connaissait pas les différentes classes de diplomaties qui existent de nos jours (ambassadeurs, ministres, etc.), elle avait cependant trois ordres d'agents diplomatiques. D'abord, à l'occasion d'une visite de courtoisie, félicitations, participation aux cérémonies nationales, condoléances, etc., on envoyait selon l'expression actuelle un ambassadeur plénipotentiaire ; à l'occasion d'une conférence ou d'un traité international, des agents diplomatiques représentaient leurs princes ; enfin aux pourparlers à la suite d'un conflit on déléguait des agents techniques tels que militaires, ingénieurs, géologues, etc.. Il est à remarquer que lorsque le prince chef d'Etat allait lui-même faire une visite à un autre prince chef d'Etat, il se quali-

(1) Meng-tseu, L. VI, ch. II.

fait, en tant que représentant d'une souveraineté nationale, d'ambassadeur de sa propre personne. Les princes ou délégués des princes une fois réunis, le protocole interdisait de se préoccuper de la grandeur des pays ou de la dignité hiérarchique de leurs princes tenant uniquement compte des dignités hiérarchiques des délégués présents.

Tous ces personnages officiels étaient munis dans leur voyage de missions de passeports et de lettres de créance sous forme particulière. En effet, le passeport consistait en un bâton artistiquement sculpté d'un tigre si le diplomate se rendait dans un pays montagneux, d'un être humain s'il se rendait dans un pays de plaines, et enfin d'un dragon s'il allait dans une contrée sillonnée de cours d'eau. Quant aux lettres de créance, c'était un beau jade qu'on offrait en cadeau au prince que l'on visitait.

Les représentants diplomatiques étaient astreints à surveiller sévèrement leurs gestes et leurs paroles afin de ne pas porter atteinte à l'honneur et à la bonne réputation de leur patrie. Le livre des « trois Tsiouan » dit : «... ils ne doivent aller qu'au pays désigné et suivre l'itinéraire que leur prince leur a préalablement indiqué. Ils ne doivent pas oublier qu'ils portent avec eux l'honneur de tout un peuple. »

Le *Tchéou-Li* contient tout un chapitre consacré aux règles de courtoisie et de politesse à observer dans ces occasions soulignant ainsi le caractère sacré dont étaient revêtus les représentants. Ils étaient toujours accompagnés d'un grand nombre de secrétaires, de techniciens et de serviteurs. Le prince de plus avait avec lui un ou plusieurs ministres et quelquefois son fils héritier (1).

(1) M. Tchen-kao-yin, *op. cit.*, p. 89-109.

SECTION IV. — *Conflits internationaux et modes de solution.*

Dans toutes sociétés humaines même les mieux organisées, les frictions et les conflits sont inévitables à un moment donné, de même dans la Chine antique. A défaut du Fils du Ciel, lorsqu'il perdit toute autorité réelle, les doyens des princes devaient arbitrer et juger selon les règles de justice les différends internationaux. Il y avait alors tout comme aujourd'hui deux modes de solution, solution pacifique ou solution de force.

1^o SOLUTION PACIFIQUE.

Elle consistait en un arbitrage prononcé par le doyen des princes ; cependant les princes de bonne volonté préféraient un arrangement direct entre les deux parties en litige par voie de négociation privée. En voici un exemple : le prince Hwan-koung de Lou (premier prince), en sa dix-huitième année de règne, se rendit à une audience du prince de Tsi, alors doyen des princes, en vue de lui présenter ses hommages. Or le fils du prince de Tsi, qui avait quelque rancune contre le prince de Lou l'attaqua en chemin et le tua, créant ainsi un très grave incident diplomatique. Le gouvernement de Lou indigné d'un acte de « barbarie » si odieux exigea du prince de Tsi l'exécution capitale du fils criminel. Après de laborieuses et pénibles négociations le prince de Tsi dut donner satisfaction au prince de Lou, pour éviter toute intervention arbitrale.

2^o SOLUTION DE FORCE.

La deuxième solution, celle de la force, était souvent une forme de vengeance. Supposons qu'un prince puis-

sant attaque un pays faible et lui enlève une partie de son territoire. La victime se laissè faire par crainte d'une nouvelle agression, ce qui ne l'empêche pas de garder en son cœur un profond sentiment de haine et de vengeance, elle s'y prépare en silence et guette l'occasion propice. Cela arriva au prince de Liu. En la première année du règne du prince Shou-koung (10^e prince) de Lou, il conquiert tout le pays de la petite principauté de Tchun. Or, le prince Shou-koung de Lou, alors très puissant, enleva, sans autre forme de procès, une partie du butin territorial de Liu. Celui-ci en conçut un profond ressentiment, se promettant une vengeance prochaine.

En effet, deux ans plus tard, le moment lui étant favorable, le prince de Liu attaque brusquement la terre de Lou et s'en approprie une bonne partie.

Si le pays victime était matériellement trop faible pour songer à une vengeance individuelle, il organisait une coalition partisane entre un certain nombre de pays pour flétrir le pays agresseur, le mettant pour ainsi dire en « quarantaine ». Ce fut le sort du prince de Tsung. En la deuxième année du règne du prince Shiang-koung de Lou (9^e prince), le prince de Tsung viola les règles internationales au détriment d'un voisin faible. Plusieurs princes chefs d'Etat se réunirent alors en conférence à Hwan-kin, sous forme de menace ou plus exactement de protestation contre le délinquant. Mais huit ans plus tard lorsque ce délinquant fut l'objet d'une agression injuste de la part d'un pays puissant, les mêmes princes hostiles se réunirent de nouveau en conférence à Hwan-kin pour soutenir cette fois-ci la cause du prince de Tsung.

Il n'existait pas alors de tribunaux spécialement organisés pour juger ou arbitrer les contestations internatio-

nales. Mais chaque fois qu'une affaire se produisait, les princes se réunissaient en conférences sous la présidence du doyen des princes, constituant ainsi un véritable tribunal international comparable à la cour internationale de La Haye. Rapports et discussions étant terminés, le président rendait son arbitrage ou son jugement en public. Parmi de nombreux exemples historiques, celui de Tchi-wou-tseu, ministre du prince Shoukoung de Lou, est l'un des plus remarquables.

Tchi-wou-tseu, dans le but de s'emparer du pays de Tchun, sous le protectorat de la principauté de Liu, marcha à l'attaque. Le prince de Liu suscita alors une conférence internationale dont les débats furent des plus retentissants. Mais ces conférences de princes n'avaient qu'une compétence exclusivement internationale ; il leur était interdit de s'occuper des affaires intérieures d'un pays. Cependant, en cas de révolte, de trahison, ou d'usurpation pouvant entraîner de fâcheuses conséquences internationales, les princes prenaient ensemble des mesures de sécurité ou arbitraient le cas, si cela leur était possible. C'est ainsi que nous voyons, en la vingt-huitième année du règne du prince Hsi-koung de Lou (5^e prince), une affaire d'usurpation de droits dans la principauté de Wei entre le prince régnant et son fils. Ce dernier ayant réussi à chasser son père du pays, on craignit une répercussion fâcheuse sur les bonnes mœurs de tous les pays ; d'autre part le prince malheureux fit appel aux princes étrangers ; ceux-ci se réunirent en conférence et prirent, conformément aux règles de la justice traditionnelle, la cause du père détrôné (1).

(1) M. Tchen-kao-yin, *op. cit.*, p. 109-117.

SECTION V. — *Le droit de la paix.*

Nous savons d'après ce qui a été dit précédemment que le droit international fut évoqué dans la Chine antique sous les Tchéou (1122-221 av. J.-C.) ; alors que jusqu'en 722 la force impériale était restée intacte, nous la voyons au contraire décliner peu à peu à partir de cette date et cela juste au moment où tous les pays ébauchaient des relations mutuelles d'Etat à Etat ; c'est alors qu'apparaissent les règles d'audience et celles des visites dans les relations officielles, puis les conférences et traités concernant les questions politiques. Voyons tour à tour l'application de ces diverses règles.

1^o AUDIENCES.

Qu'entendait-on par ce mot « audiences » dans la Chine antique ? C'était premièrement le prince qui sollicitait la faveur d'être reçu par l'empereur.

Deuxièmement un prince quelconque désirait se rendre chez le doyen des princes.

Troisièmement un prince demandait à un autre prince de même degré que lui de vouloir le recevoir.

Ces audiences étaient soumises à des rites sévères, c'est-à-dire à une forme protocolaire indispensable ; ainsi un prince qui aurait laissé passer le temps fixé par les règles pour l'audience était accusé de violation du droit international, violation qui amena assez souvent une lutte sanglante de prince à prince. Nous lisons dans les « Trois Tsiouan », que sous le 2^e prince de Lou (5^e année), le prince de Tsung ne s'étant pas rendu à la date fixée par le protocole à une audience chez l'empereur, celui-ci le fit arrêter.

Le même livre nous apprend encore que les audiences impériales eurent régulièrement lieu tous les trois ans jusqu'en 722, mais que par la suite les règles furent moins sévèrement appliquées. Les princes habitant les régions voisines du palais impérial y restèrent plus fidèles que ceux des provinces éloignées.

Dans les audiences à l'égard d'un prince chez le doyen des princes, il n'y avait pour ainsi dire pas de dates fixes ; en cas de nécessité absolue le prince demandait une audience.

Pour le 3^e cas il s'agissait d'accorder des audiences au sujet d'un avènement au trône ; alors le prince le plus faible se rendait selon les rites chez le nouveau souverain.

Lorsque plusieurs princes se rendaient ensemble à la même audience, ils étaient reçus séparément d'après l'ordre hiérarchique.

2^o. LES VISITES.

Les audiences, comme nous venons de le voir, consistaient dans le déplacement du plus bas placé chez le plus haut, les visites au contraire amènent le plus haut chez le plus faible. Un empereur devait dans certains cas rendre visite au prince. Mais alors il se faisait représenter par un personnage de sa Cour, le protocole interdisant au souverain de s'y rendre personnellement.

Un grand prince allait en visite chez un prince inférieur ; les princes de même puissance pouvaient se visiter mutuellement à la condition d'observer la règle prescrite.

C'était une fois par an qu'un délégué du souverain se présentait chez le prince. Entre princes eux-mêmes au-

cune date fixe ne prescrivait le jour de la visite, les circonstances seules en indiquaient la nécessité.

Chaque délégué devait être accompagné d'un assistant, lequel présentait des cadeaux au prince, cadeaux en pierres précieuses, généralement en jade. Les plus beaux étaient à l'adresse du prince lui-même, les autres à l'adresse de sa femme.

Mais tandis que les premiers, par soumission aux exigences protocolaires étaient renvoyés immédiatement, les autres au contraire devaient être acceptés par la femme.

Le retour des cadeaux s'accompagnait d'un nouveau cadeau au prince. Le moindre manquement aux règles du protocole était susceptible d'une déclaration de guerre.

A la mort du souverain on suspendait toute visite de délégués, cela jusqu'après la célébration des funérailles. Il en était de même pour la mort d'un prince. Les visites faites de prince à prince devaient être rendues.

Si un Etat prêtait assistance militaire à un autre Etat, l'usage exigeait une visite de remerciement de la part de l'Etat assisté.

Un simple témoignage de sympathie demandait aussi une visite de reconnaissance. Une intervention heureuse occasionnant un retour territorial à la suite d'une guerre obligeait à plus forte raison à une visite officielle.

En cas de malheur national : catastrophes publiques, mort d'un souverain, ou d'un prince, séditions militaires ou révoltes civiles, on se faisait alors des visites d'amitié.

Tous les princes, sans exception, étaient tenus d'assister personnellement aux funérailles d'un empereur ou d'un prince chef d'Etat. Si le deuil national avait lieu au cours d'une guerre, l'Etat ennemi proclamait aussitôt toute suspension d'hostilités, cela pour ne pas, à la faveur

des circonstances, gagner quoi que ce fût. Des secours obligatoires devaient être envoyés par tous les Etats, à l'Etat victime d'un fléau quelconque : épidémie, famine, inondations, incendie, etc.

3^o CONFÉRENCES.

Ce qui précède concerne les relations sociales imposées entre Etats, relations d'amitié ou de simple courtoisie dictées par les règles d'humanité. Voyons maintenant à quelles formalités officielles étaient soumises les relations politiques. Dans la seconde étape où l'on assiste à l'affaiblissement de l'empire après 722, quelques Etats plus puissants profitèrent des circonstances pour tenter d'opprimer les plus faibles.

On dut à ce moment-là mettre fin au désordre qui empirait dangereusement et l'on organisa dans ce but un ordre de conférences appelées à rétablir une paix très compromise.

Comme il s'agissait d'Etats entre eux, les conférences en question devaient avoir lieu de prince à prince, sans aucune intervention du souverain. Les « trois Tsiouan » nous apprennent que le Fils du Ciel n'a pas à figurer dans des conférences ; la confiance du prince envers son souverain devant être illimitée aussi bien que celle du fils envers son père.

Néanmoins quelques délégués de l'empereur avaient le droit d'y assister mais seulement pour se rendre compte si tout se passait légitimement et, comme à chaque conférence il était d'usage de conclure un traité avant de clore la séance, les délégués devaient se retirer à ce moment-là. Les conférences étaient selon les sujets traités classées en trois ordres différents suivant les règles établies :

1^o *D'Etat à Etat :*

Le 3^e prince de Lou (13^e année) Tchang-koung voulut conférer avec le prince de Tsi, Hwan-koung, cela en vue de réaliser un accord avec Hoh, les relations entre eux étant fortement compromises.

Le 6^e prince de Lou (1^{er} année), Shouen-koung, conféra à son tour avec Hwan-koung à Ping-tchéou ; ayant occupé, contre tout principe de droit, le siège de son père, il voulait l'assentiment de ce dernier, en qualité de doyen des princes. Hwan-koung trop généreux à son égard ne lui retira pas sa confiance malgré la gravité de la faute.

2^o *Entre plusieurs Etats :*

Dans ce second ordre, l'utilité des conférences se présenta plus rarement. Le doyen des princes convoquait d'autres princes intéressés à la discussion en suspens. Nous allons voir comment on devait procéder à ces convocations.

3^o *Convocation du doyen des Princes :*

Celui-ci était choisi parmi les plus capables, les plus vertueux ou les plus puissants territorialement. C'était là un titre envié de tous ; il prouvait la confiance générale et aussi une estime illimitée. Le bénéficiaire d'un tel titre était désigné au cours d'une Conférence, mais il pouvait aussi en être déchu dans une conférence suivante. Ainsi le prince de Tsi, Hwan-koung, reçut le titre de doyen des princes à la première conférence ; les délégués ou ministres des autres Etats le choisirent parmi ses collègues en raison de vertus exemplaires dont il n'avait cessé de faire montre au cours de sa vie.

Cependant à l'une des dernières conférences on dut le

lui retirer et cela malgré l'absence de 6 princes représentant 6 Etats ; voici ce qui motiva ces absences : la puissance de Tsou, fière d'une suprématie réelle, osa s'attaquer à deux autres puissances plus faibles, Kan et Wan. Comme doyen des princes, Hwan-koung aurait dû en conscience arrêter ce droit de la force ; mais manquant de l'autorité nécessaire, il en fut incapable et perdit en conséquence la confiance dont il avait joui jusque-là.

Nous voyons dans un tel acte, combien était nécessaire au doyen des princes le mérite exigé pour remplir une si haute charge. Vu l'affaiblissement impérial dont nous avons déjà parlé à plusieurs reprises, on assiste à partir de 722 à une recrudescence de conférences parmi lesquelles nous ne citerons que les plus importantes.

La première eut pour objet la question du désarmement. Elle eut lieu en deux séances différentes : le prince de T'sing et celui de Tsou avaient posé chacun leur candidature pour être doyen des princes ; cette lutte durait depuis longtemps et prenait chaque jour des proportions de plus en plus grandes ; le prince de Son résolut de mettre fin à une si fâcheuse situation et organisa à cet effet sous le 8^e prince de Lou (12^e année) une conférence.

Un ministre fut délégué chez chacun des adversaires pour préparer la conférence, en réalité il s'agissait du partage de Tsung revendiqué à la fois par l'un et par l'autre. Il se trouva par hasard que ce ministre était lié d'amitié avec le prince de Tsou aussi bien qu'avec celui de T'sing. La conférence fut donc acceptée en principe des deux côtés. On conclut enfin au partage de 4 pays.

La 2^e séance eut lieu sous le 9^e prince de Lou (27^e année) ; elle fut encore motivée par la demande du même ministre délégué du prince Son.

Un mouvement en faveur de la guerre générale se développait peu à peu dans la plupart des Etats et le conflit était sur le point d'éclater. C'est alors qu'en toute hâte on procède à l'ouverture de cette séance en faveur d'une paix internationale ; treize pays s'y firent représenter par des délégués, c'étaient : T'sing, Tsou, Tsi, Ts'in, Lou, Tsoi, Wei, Tchen, Tsung, Tsu, Chao, Tou, Tchsine. Le prince de Son y assista en qualité de président ; un accord général pour la paix fut signé à l'exclusion des trois derniers pays tributaires des deux premiers. Nous retrouvons dans ces deux séances et cela d'une manière remarquable les caractéristiques observées au cours des deux conférences de La Haye en 1899 et 1907.

La 2^e conférence porta le nom de conférence de la Paix.

Dans les « trois Tsiouan », il est rapporté qu'avec l'autorisation du doyen des princes de Tsi, Hwan-koung, on assista successivement à onze conférences de la paix.

La première eut lieu sous le 3^e prince de Lou (14^e année), à Yun sur la demande du prince de Son à la suite de revers militaires.

La 2^e, toujours sous le 3^e prince de Lou (16^e année), fut donnée à Zoh lorsque le prince de Tsung décida d'accepter l'armistice proposé par l'ennemi.

La 3^e, encore sous le 3^e prince de Lou (27^e année), se déroula à Zoh pour la même raison de suspension d'armes entre le pays de Tchen et celui de Tsung.

La 4^e fut convoquée sous le 5^e prince de Lou (2^e année), et eut lieu à Khun à la suite d'une guerre entre les régions de Tsou et celles de Kan alliés à Wan, ces dernières étant vaincues.

Nous voyons donc que les quatre premières conférences

furent exclusivement réservées à des questions de paix entre vainqueurs et vaincus. Il n'en fut pas de même des suivantes.

La 5^e, sous le 3^e prince de Lou (13^e année), eut lieu à Pei-hsing pour sauver le pays de Son en butte à de nombreux incidents intérieurs.

La 6^e, sous le 5^e prince de Lou (1^{re} année) à Sing, fut consacrée à la protection de Tsing.

La 7^e, sous le même prince (3^e année) à Yan-kook, dut décider de la guerre contre le Tsou,

La 8^e, encore sous le 5^e prince (5^e année) à So-tee, s'appliqua à sauvegarder les droits de la dynastie Tchéou fortement menacés.

La 9^e, toujours sous le même prince (7^e année) à Ning-woo, traita d'une question extérieure en faveur de Tsung, ces cinq dernières conférences avaient pour objet l'aide à apporter à certains pays menacés de guerre.

La 10^e, sous le 3^e prince de Lou (15^e année) à Yun, décida de donner au prince de Tsi le titre de doyen des princes.

La 11^e, sous le 5^e prince de Lou (9^e année) à Kie-tchou, décida d'un traité de paix universelle.

Les *Entretiens* de Confucius rapportent que les neuf premières conférences marquèrent la victoire du ministre Kouang-tsong, représentant du prince de Tsi, pour obtenir une paix définitive.

Grouper un si grand nombre de conférences en des temps presque rapprochés représente une œuvre pour ainsi dire gigantesque de la part du doyen des princes ; il convient de remarquer ici que si ses efforts furent couronnés par de si grands succès, c'est bien grâce à la vertu d'humanité dont il était doué, car seules la confiance et

l'estime générales pouvaient permettre un tel résultat. Mais les belles choses, hélas ! sont souvent les plus éphémères. Il arriva qu'au cours de la onzième conférence le doyen des princes fut subitement précipité au bas de son piédestal de gloire. Il était de coutume dans la Chine antique de clore chaque conférence par un traité passé entre tous les membres présents après avoir prêté serment de rester fidèle à la signature donnée. Pour cela on sacrifiait d'après l'usage de ce temps, une vache que l'on égorgeait en présence de l'assemblée ; chaque prince ou délégué devait alors tremper ses doigts dans le sang de l'animal comme forme extérieure du serment, ce qui est remplacé aujourd'hui en Occident par la main droite levée ; manquer à ce serment amenait la condamnation à mort.

Exceptionnellement, dans les onze conférences précédentes on se contenta d'amener une vache sans cependant la sacrifier, tant la confiance régnait parmi tous les membres de ces assemblées. Cela donne la preuve de l'importance qu'on attribuait au seul mot de confiance.

Chaque pays ayant adopté le droit international avait pour devoir absolu de se faire représenter aux conférences annoncées, faute de quoi il était accusé de violation des règles de ce droit. Un grand deuil national seulement servait d'excuse admise à toute absence de la part des délégués ou des princes.

Devant une usurpation de pouvoir, celle d'un ministre par exemple contre son prince ou d'un fils contre son père, l'empereur refusait à l'usurpateur le droit d'assister à la conférence en qualité de mandataire. Mais lorsqu'on constata qu'en dépit de ce règlement, plusieurs hommes accusés d'un tel crime se rendaient cependant à l'assemblée sans rencontrer d'obstacles du côté des autres mem-

bres, on comprit alors combien l'autorité impériale était affaiblie à cette époque-là en faveur du droit international de plus en plus en progrès.

4^o TRAITÉS.

Aujourd'hui, le droit international a établi la coutume de conclure un accord ou même un traité comme résultat concret de chaque conférence. Il en fut de même de la Chine antique, avec la différence que seuls les princes entre eux devaient conclure ces traités ; exiger la signature de l'empereur aurait prouvé une certaine méfiance, chose impossible envers le « Fils du Ciel », mais il servait parfois d'intermédiaire entre deux pays désirant passer un traité.

Dans quelles circonstances autres que les conférences éprouvait-on le besoin de conclure des traités ?

Nous savons déjà que chaque audience se clôturait par la signature d'un traité, comme aussi chaque visite.

En outre, à la suite de pourparlers officiels engagés entre deux pays pour y discuter des questions politiques, on signait généralement un accord prenant la forme d'un traité. La fin de chaque guerre fut toujours évidemment l'occasion de passer un traité par lequel le vainqueur dicte ses conditions au vaincu, c'est alors le cas d'un traité de grande importance.

Lorsque deux pays en guerre décident une suspension d'armes pour une raison quelconque, on signe un accord provisoire qui prend souvent la forme d'un traité. La suite de ruptures diplomatiques entraîne la rédaction de certaines conventions avant la reprise de ces relations, c'est là encore une autre forme de traité.

Que de fois s'est-on trouvé en face d'une agression par

la force avec menace de guerre en cas de refus d'un traité présenté en guise d'ultimatum. Tout comme de nos jours les traités passés dans la Chine antique étaient des traités de paix, de non-agression ou d'alliances. D'une façon générale on ne saurait nier que tout traité renferme l'expression du plus fort ; or, en Chine, à l'époque qui nous intéresse, le plus fort était toujours le doyen des princes.

Seulement conscient du devoir à remplir il donnait à chacun ce qui lui était légitimement dû sans jamais rompre l'équilibre des égalités, ni manquer au moindre sentiment de justice.

Le sacrifice d'une vache comme signe extérieur de la signature d'un traité appelait quelques formalités à remplir qu'il nous semble assez intéressant d'exposer ici. Deux récipients en très belle porcelaine servaient l'un à recueillir le sang de la vache, l'autre son oreille gauche. Lorsque le doyen des princes avait donné lecture des conditions inscrites au traité, on préparait trois exemplaires de ces conditions. Le premier servait à recouvrir les vases en question, le deuxième était remis aux délégués et enfin le troisième était envoyé à l'empereur. Si quelqu'un se rendait coupable de violation du pacte signé, le droit de déclarer la guerre à son pays était aussitôt proclamé ; il en était de même si l'un des délégués se permettait de partir avant la signature du traité (1).

SECTION VI. — *Le droit de guerre.*

Mencius dit : « au temps de Tch'ouen-ts'iou, il n'y eut point de guerre juste ». C'était là une observation exacte,

(1) M. Tchen-kao-yin, *op. cit.*, p. 118-270.

car seul alors le droit du plus fort faisait loi. Naturellement ces guerres anciennes ne consistaient qu'en batailles terrestres, alors qu'aujourd'hui nous avons des armées de terre, de mer, et d'air.

1^o GUERRES DE CONQUÊTES.

A part le droit de l'empereur d'ordonner l'arrestation d'un prince coupable, les princes eux-mêmes avaient dans une certaine mesure le droit de déclarer la guerre à un autre prince. Dans ce cas, un ultimatum précédait la déclaration de guerre s'il était refusé.

L'ultimatum le plus important dans l'histoire de la Chine antique fut celui envoyé sous le 8^e prince de Lou (3^e année) par le pays de Ts'in au pays de T'sing. Comme les revendications présentées étaient impossibles à satisfaire, la guerre éclata et dura jusqu'à la victoire de T'sing. Par là, le droit international l'emportait puisque son violeur était défait. Les armées chinoises ne possédaient pas comme en Europe de musiques militaires, mais elles se faisaient précéder de soldats portant d'énormes plaques métalliques, sorte de gong sur lesquelles ils frappaient au moyen d'une baguette munie d'un tampon. Le son retentissant qui en sortait servait à avertir de l'approche de l'armée, cela de peur d'être pris pour des brigands en maraude. Parmi les multiples motifs de guerre nous nous contenterons de signaler les principaux.

L'usurpation de pouvoir : Nous savons que cette usurpation concernait spécialement une action du ministre aux dépens de son prince ou d'un fils contre son père ; la guerre alors était immédiatement déclarée d'autorité.

Il en fut ainsi sous le 7^e prince de Lou (17^e année), les princes de T'sing et de Wei s'étaient alliés contre le

prince de Son pour châtier le ministre ayant usurpé la place du prince ; il y avait là atteinte au droit international, donc raison de guerre entre les trois Etats, d'autant plus que le prince de T'sing était alors doyen des princes.

Un autre motif de guerre pouvait être donné pour complot contre l'Etat de la part d'un ministre, le prince étant alors obligé de quitter le gouvernement et de retourner dans son propre pays. Dans ce cas, tous les autres Etats déclaraient la guerre au ministre en exigeant le retour du prince au pouvoir.

Ainsi sous le 3^e prince de Lou (6^e année), les princes de Tsi, de Lou, de Son, de Tchen, de Tsoi s'unirent contre le pays de Wei, dont un ministre avait pris la place du prince.

Nous retrouvons un autre motif de guerre dans l'esprit de revanche ou dans la délimitation d'une frontière disputée. Les violations de règles d'audiences, de visites ou de conférences, nous l'avons déjà vu, pouvaient aussi occasionner une déclaration de guerre. D'une façon générale toute atteinte au droit international est un motif de guerre.

Ces guerres avaient lieu soit de pays à pays, soit de pays alliés contre d'autres pays seuls ou alliés aussi. Les combats n'étaient interrompus avant la signature d'un accord qu'à l'occasion d'un grand deuil national. En voici un exemple : sous le règne du 9^e prince de Lou (4^e année), le prince de Tsou se battait contre le prince de Tchen, mais celui-ci mourut subitement ; aussitôt l'ordre d'arrêter le combat fut donné par l'adversaire.

2^o CAS D'OCCUPATION.

Un pays entier parfois ou plusieurs provinces peuvent être occupés par l'ennemi sans aucune décision de victoire

ou de défaite, dans ce cas l'occupation est soumise au respect absolu des lois internationales ; nous rencontrons les mêmes règles dans la Chine antique. Mais quelques particularités sont intéressantes à signaler à ce propos. Par exemple, il était interdit d'occuper un pays portant le même nom que l'empereur, cela en vertu de l'ordre familial commandant à toutes les actions chinoises.

Le *Li-Ki* nous indique quels étaient les principes à suivre dans cet ordre d'idées : « Si un prince perd le territoire qu'il gouverne, il perd en même temps son titre de prince ; mais si un prince se permet d'occuper un pays portant le même nom que l'empereur, il perd son titre aussi. »

En outre, certaines régions désignées au cours de conférences internationales jouissaient d'un droit de non-occupation ; il en était ainsi lorsque sévissait dans ces régions des soulèvements sociaux ou des catastrophes naturelles.

3^o LES PRISONNIERS ET LES ESPIONS.

Le droit de faire prisonniers des soldats ennemis ne concerne que les militaires à l'exclusion de n'importe quel civil. La Chine antique obéissait aussi à ce droit. Sous le 6^e prince de Lou (12^e année), le prince de T'sing entra en guerre contre le prince de Tsou, mais il eut soin de déclarer auparavant : « Tout conflit entre deux princes n'implique pas que le peuple doive prendre part à leurs dissentiments politiques. »

On ne doit pas au sujet de prisonniers établir de distinction sur le champ de bataille entre soldats, officiers ou chefs d'armée ; le droit de faire des prisonniers est le même pour tout combattant. Cependant il n'est pas défendu d'user de plus grands égards envers un prince

prisonnier qu'envers un simple soldat par exemple. Lorsqu'un grand général était fait prisonnier, il devait être emmené immédiatement à l'Empereur qui décidait de son sort, cela conformément aux lois internationales. Un prisonnier de guerre n'est pas un prisonnier de droit civil ; on peut lui rendre la liberté si on le juge à propos, ou procéder à un échange de prisonniers. Sinon on les occupera à des travaux ne portant point atteinte à leur dignité d'homme ou de soldat.

Quant aux espions on dut déjà dans l'antiquité les rechercher. Aucune loi internationale ne défend de les passer par les armes dès la certitude de leur culpabilité.

Le *Tchéou-li* explique qu'un inspecteur était chargé de surveiller l'espionnage. Sous le 6^e prince de Lou (8^e année), le prince de T'sing fit arrêter un espion de Ts'in ; il fut condamné à mort et son corps resta six jours exposé au mépris public.

4^o FIN DE GUERRE.

Parfois les combattants reçoivent l'ordre de déposer les armes de part et d'autre sans qu'il y ait un vainqueur ou des vaincus. Cela se produit surtout lorsque les adversaires sont de force égale pour éviter un carnage inutile. Une occupation suffit aussi quelquefois à déterminer le vainqueur, dans ce cas on juge inutile la continuation des combats ; ces différents cas ont été tous constatés dans la Chine antique, mais alors les traités de paix ne tardaient point à suivre l'armistice. Une intervention neutre peut aussi amener la cessation des hostilités. Sous le 1^{er} prince de Lou (8^e année), le prince de Son se battit contre le prince de Wei ; la bataille eut lieu sur le territoire de Tiang. Le prince de Tsi intervint au bout de quelque temps

pour tenter d'arrêter la guerre. Il réussit pleinement et en conséquence reçut les félicitations chaleureuses des plus grands sages de la Chine.

Nous avons vu précédemment qu'il était d'usage de toujours conclure un traité à chaque fin de guerre. Mais en Chine parfois, l'on a pu observer que certains actes d'amitié réciproque de la part des deux adversaires suffisaient à faire la paix sans qu'il fût utile de signer un accord.

Un traité passé entre deux vainqueurs de force égale imposait un traitement égal aux deux partis. Dans le cas contraire l'on signa souvent des traités unilatéraux qui rendaient désastreuse la situation du vaincu.

Lorsqu'on employait la force pour obtenir la signature d'un traité sans conditions, c'est-à-dire la perte totale de la nation vaincue, si le prince discutait dans de telles conditions il perdait tout prestige et même tout honneur (1).

(1) M. Tchen-yao-yin, *op. cit.*, p. 271-333.

CHAPITRE III

Sa doctrine et le développement du droit international.

SECTION I : *Confucius précurseur des modernes.*

La plus haute perfection, qui est, pour Confucius, le but de la société humaine et son bien-être suprême (*Tse-Tchang*) comporte, comme dernière étape du progrès social, l'établissement de la paix dans le monde entier.

Pour aboutir à cette paix universelle, Confucius en face du régime féodal, tel qu'il existait sous la dynastie des Tchéou, distingue trois phases : *a*) le nationalisme (*Kiu-Loan*), en vertu duquel les principautés féodales ne s'intéressent qu'à leur propre sort et excluent de leur sollicitude tout l'empire chinois ; *b*) l'internationalisme, état comportant un début de concorde et une tranquillité progressive (*Scheng-Ping*) ; chaque principauté chinoise recherche la coopération des autres, seules considérées comme civilisées, mais exclut les rapports avec les tribus étrangères tenues pour barbares ; *c*) le pacifisme, grande communauté, paix universelle (*T'ai-Ping*), qui conçoit l'humanité comme une famille, sans distinction de peuples ou de races, dans la participation commune à tous les biens matériels et spirituels (1).

(1) Interprétation du « Tchouen-Ts'iou » d'après le commentaire Koung Yang, due notamment à Hô-sin (au 1^{er} siècle ap. J.-C.), sur le commencement et la fin de ce commentaire. Cité par Foug-You-Lang

Dans le domaine de la morale internationale, cette hiérarchie se présente de la façon suivante : amour de la Patrie d'abord, puis devoirs réciproques des Etats, et enfin collaboration internationale, couronnement de tous le système.

1^o L'ESPRIT COSMOPOLITE.

Le nationalisme est considéré par Confucius comme un phénomène anormal et comme un état de trouble et d'égoïsme. Il est cependant le point de départ du progrès social vers la grande communauté des peuples qui supprime toute division entre les nations et les races.

A l'inverse des systèmes politiques anciens et modernes d'Occident (1), Confucius ne s'intéresse pas beaucoup aux différentes formes de gouvernement, mais, au contraire, il se passionne pour ce qui a trait au caractère ou à l'esprit qui anime le gouvernement. Il condamne le gouvernement à caractère ou impérialiste pour exalter le gouvernement à esprit pacifique et universel (2).

Confucius et ses disciples étaient tous animés de cet esprit cosmopolite, esprit national du peuple chinois ; ils quittaient leur propre pays et voyageaient dans les pays étrangers afin de trouver des princes favorables à l'exécution de leur idéal pour le plus grand bien de l'empire tout entier. Les principautés chinoises de même langue ou

dans son *Histoire de la philosophie chinoise*, p. 543. Le commentaire Koung-yang, interprété par Hê-sin, fournit une base doctrinale à l'école moderne confucianiste dite Koung-Yang qui a mis en honneur l'esprit cosmopolite du Confucianisme et contribua en même temps au mouvement républicain en Chine.

(1) Voir par exemple la politique d'Aristote ou le *Contrat social* de Rousseau.

(2) Siuntseu, XI : *La vraie royauté et l'impérialisme* (ouang et Pa) ; Mengtseu, l. I, ch. 1, 7, l. VII, ch. 1, 13.

de même civilisation n'étaient pas les seules bénéficiaires d'une telle mentalité qui songeaient aussi aux autres peuples moins civilisés ou barbares.

Nous en trouvons un témoignage suggestif : dans le *Louenyu* : « Le maître aurait voulu aller vivre au milieu des neuf tribus barbares qui sont à l'orient (le long des côtes de la mer Jaune). Quelqu'un lui dit : Ils sont grossiers. Convient-il de vivre parmi eux ? » Il répondit : « Si un homme sage demeure au milieu d'eux (il changera leurs mœurs), qu'auront-ils encore de grossier (1) ? »

Confucius nous fait une nécessité d'étendre et de propager notre civilisation et notre doctrine chez les autres peuples moins civilisés pour les élever au même degré que nous. Si nous arrivons à cela, que restera-t-il de leur grossièreté ?

C'était l'idéal des anciens Chinois (2), qui considéraient les autres peuples moins civilisés comme des frères et travaillaient sincèrement à leur communiquer la culture et la civilisation chinoises. L'école de *Jou* ayant reçu l'héritage traditionnel, a mis en évidence cet esprit cosmopolite en déclarant nettement que « tous les hommes qui habitent à l'intérieur des quatre mers (tout l'univers) sont frères » (3).

(1) Louen-Yu, IX, 13.

(2) Yu répondit : « ... prince, signalez votre vertu portant jusqu'aux rivages verdoyants des mers ; les hommes vertueux et capables et les peuples de tous les pays voudront vous servir » (Chou-King), p. I, ch. v, 7). « Le pays qui reçut les soins de Yu fut divisé par lui en neuf provinces ; il est baigné à l'est par la mer et limité à l'ouest par le sable mouvant, au nord et au sud, il s'étend jusqu'aux régions les plus reculées. La renommée des travaux de Yu et l'influence de ses exemples parvinrent jusqu'aux quatre mers (c'est-à-dire jusqu'aux extrémités de l'univers) (Chou-King, p. II, ch. I, 38).

(3) Louen-Yu, XII, 5.

Vis-à-vis des peuples considérés comme barbares, elle prescrit la même règle de conduite que vis-à-vis des populations chinoises civilisées (1).

Cet esprit cosmopolite des *Jou* était célèbre en Chine et les philosophes des autres écoles en tenaient compte. Ainsi, le célèbre dialecticien Koung-Sun-Lung (vers 320-250 av. J.-C.) cite dans l'un de ses discours une parole fameuse de Confucius : « J'ai appris que le prince de Ts'ou a perdu son arc ; ses serviteurs lui demandèrent d'envoyer quelqu'un le rechercher. Le prince leur répondit : « Le Roi de Ts'ou a perdu son arc, un homme de Ts'ou le retrouvera ; pourquoi le rechercher ? Confucius apprenant cela corrigea : « Il vaut mieux dire un homme a perdu son arc et un homme le retrouvera ; pourquoi ajouter Ts'ou » (2) ? Confucius se rapporte au principe de la rectification des noms. Car ici, le nom « T'sou » symbolise le nationalisme et le nom « homme » indique l'universalité du genre humain. C'est pourquoi Confucius observe qu'il ne faut pas dire : « Le roi de Ts'ou a perdu son arc et un homme de Ts'ou le retrouvera », parce que cela blesse l'esprit d'humanité et témoigne d'un égoïsme national. Mais il

(1) Fen-Tseu interrogea Confucius sur la vertu d'humanité. Le maître répondit : « Quand vous êtes seul à la maison, veillez sur vous-même ; dans le maniement des affaires, soyez diligent ; soyez de bonne foi avec tout le monde. Fussiez-vous au milieu des tribus barbares, il ne vous serait pas permis de négliger l'un de ces trois principes. » (Louen-Yu, XIII, 19.) Tse-Tchang demanda comment il fallait se conduire dans la vie. Confucius répondit : « Que vos paroles soient sincères et fidèles, que vos actions soient constamment honorables et dignes, quand même vous seriez dans les pays barbares du midi et du nord, notre conduite sera exemplaire. Mais si vos paroles ne sont pas sincères et fidèles, vos actions constamment honorables et dignes, quand même vous seriez dans votre ville ou dans votre village, que penserait-on de votre conduite ? » (Louen-Yu, XV, 5.)

(2) Koung-Sun-Lung, ch. 1.

est préférable de dire : « Un homme a perdu son arc et un homme le retrouvera ». L'humanité est ainsi élevée au-dessus des frontières nationalistes qui séparent les hommes les uns des autres et sont cause de tant de désordres (1).

Le point de départ de la morale internationale de Confucius est l'idée de patrie. Mais pour lui, si l'on a le droit d'aimer son propre pays, pourquoi ne pas respecter celui des autres ? Voilà une morale internationale fortement établie et se basant sur la considération du bon sens le plus populaire.

Mais non pacifiste, le sage condamnait également ce qui est à l'extrême. Pour lui, à condition d'aimer les autres sociétés humaines, la patrie, berceau de l'homme et de sa défense, doit être l'objet de l'affection et des sentiments d'attachement de tous les hommes.

Bien mieux, de simples sentiments d'attachement à la patrie ne sont pas suffisants aux yeux de notre Sage ; il faut encore la servir.

Ainsi, un jour, semblant découragé, le sage s'écria : « Je vais prendre une barque pour aller m'isoler sur un îlot dans la mer. Mon élève Yan me suivra, je l'espère » ; cet élève, content de la faveur de son maître, voulait partir aussitôt. Mais le sage dit en souriant : « Vous êtes peut-être plus courageux que moi à certains points de vue, mais vous manquez de discernement ; comment consentirais-je à abandonner mon pays pour vivre seul tranquille » (2) ?

Il faut donc servir la patrie au dedans comme au dehors.

(1) Jean-Baptiste Kao, *op. cit.*, p. 163-165.

(2) *Entretiens*, I. III, ch. 1.

Il enseigna à ses disciples que sa plus grande consolation est de les voir travailler utilement et dignement pour leur pays, même lorsqu'ils sont à l'étranger, Ainsi, quand l'un de ces disciples lui demanda : Comment peut-on devenir un vrai disciple d'un grand sage ? il répondit : « Accrédité aux quatre coins de l'empire pour représenter son pays, un vrai disciple d'un grand sage garde une intégrité politique parfaite dans sa fonction et agit de telle sorte qu'il reste digne du chef de sa patrie (1). »

Voilà comment servir la patrie en temps de paix. Mais si celle-ci est envahie, notre sage ordonne à tout homme de prendre les armes pour la défendre (2).

2^o L'ANTIMILITARISME CONFUCIANISTE.

L'esprit cosmopolite des confucianistes, animé du sentiment d'humanité (*Jen*), leur inspire une véritable horreur pour toute action contraire à la justice et l'humanité, particulièrement la guerre injuste, guerre agressive et guerre de conquête. Ils la considèrent opposée à la nature humaine. Répandre le sang humain pour s'emparer des terres et des biens d'autrui, est un acte inhumain et le pire qui soit. Ainsi, Mencius condamne avec véhémence les militaristes : « S'il en est qui disent : je suis habile à ranger une armée en bataille, je suis habile à diriger un combat, ils sont gravement coupables (3). »

« Confucius rejetait, continue Mencius, tous les ministres qui augmentaient les trésors des princes inhumains ; à plus forte raison aurait-il rejeté les ministres qui au-

(1) *Entretiens*, l. III, ch. 1.

(2) Siu-Tchoan-Pao, *op. cit.*, p. 103-106.

(3) Mengtseu, l. VII, ch. II, 4.

raient suscité des guerres dans l'intérêt seul de leurs princes. Si on livre des combats pour gagner des territoires, les hommes tués couvriront les campagnes ; si on livre des combats pour prendre une ville, les hommes tués rempliront la ville prise. Cela s'appelle forcer la terre à dévorer la chair des hommes. La mort même ne suffit pas pour expier un tel crime. Celui qui excelle à faire la guerre mérite le supplice le plus rigoureux. Le plus criminel après lui est le ministre s'alliant à des princes (en vue d'entreprendre des guerres). En troisième lieu, vient celui qui défriche des terres et oblige le peuple à les cultiver au profit du prince (1). »

« De nos jours, continue Mencius, ceux qui servent les princes disent : je puis, dans l'intérêt du prince, augmenter l'étendue des terres cultivées (en créant des colonies par invasion), remplir ses greniers et ses magasins (par des impôts excessifs). De tels hommes sont considérés à présent comme de bons ministres ; les anciens les appelaient spoliateurs du peuple. Chercher à enrichir un prince qui ne suit pas la voie de la vertu et ne tend pas à la perfection, c'est enrichir Kie (le tyran) ».

« Quelques-uns disent : je puis, dans l'intérêt du prince, former des alliances et par ce moyen faire la guerre avec la certitude de remporter la victoire. » De tels hommes sont considérés à présent comme de bons ministres ; les anciens les appelaient fléaux du peuple. Vouloir faire la guerre avec acharnement pour un prince qui ne suit pas la voie de la vertu et ne tend pas à la perfection, c'est seconder Kie (le tyran) (2).

(1) Mengtseu, l. IV, ch. 1, 4.

(2) *Id.*, l. VI, ch. 11, 9.

Le jugement porté par ces textes et beaucoup d'autres sur la guerre agressive se base sur les motifs suivants : la guerre d'agression viole la justice qui doit être la base des relations aussi bien entre les Etats qu'entre les individus (1) ; l'Etat qui livre des combats pour s'emparer du territoire ou des biens d'un autre Etat, viole évidemment le droit d'autrui et son acte n'est qu'un brigandage.

En second lieu, la guerre d'agression est en opposition flagrante avec le caractère fondamental de tout gouvernement qui doit être humain et procurer la paix à son peuple et, en même temps, travailler au progrès de l'humanité tout entière. Or, la guerre agressive ou la guerre tout court est un grand facteur de destruction qui fait couler non seulement le sang du peuple attaqué, mais met également en péril la vie du peuple de l'agresseur et, ce faisant, elle empêche et détruit tout progrès social.

De plus, la guerre n'est pas un instrument efficace pour assurer l'autorité du prince sur un peuple qu'il veut soumettre, car la force brutale ne peut jamais convaincre le cœur des hommes ; seule, la vertu peut attirer une affectueuse adhésion et obtenir une sincère soumission. « Les peuples, dit Mencius, ne se soumettent pas de cœur à celui qui les soumet par la force ; ils se soumettent parce qu'ils n'ont pas la force de lui résister. Les peuples se soumettent de cœur et avec joie à celui qui les soumet par

(1) Mencius dit : Si l'on place en second lieu la justice et en premier lieu l'intérêt ou le profit, tant que les uns (faibles) ne seront pas dépouillés, les autres (les plus forts) ne seront pas satisfaits (Mengtseu, I. I, ch. 1, 1.) La justice est beaucoup plus profitable que les revenus ou l'intérêt (Ta-Kio, 10.) ; commettre un acte d'injustice et tuer un innocent, pour obtenir un empire, un prince humain ne fera jamais cela (Siuntseu, XI, 1. Mengtseu, L. VII, ch. 11, 4, et ci-dessus chapitre premier, section 3.)

l'influence de sa vertu (1). » C'est pourquoi Confucius donne aux princes ce conseil en disant : « Si les habitants des contrées éloignées ne reconnaissent pas l'autorité du prince, qu'il fasse fleurir les vertus civiles (urbanité, harmonie et pureté des mœurs) afin de les attirer ; après les avoir attirés, qu'il les fasse jouir de la tranquillité (2). »

Cependant, cette disposition d'esprit n'amène pas l'école des *Jou* à rejeter le service militaire dont elle n'ignore pas la nécessité pour le gouvernement. A son disciple Tse-Koung qui l'interrogeait sur la façon de gouverner, Confucius répondit : « Celui qui administre les affaires publiques doit avoir soin que les vivres ne manquent pas, que les forces militaires soient suffisantes, que le peuple lui donne sa confiance (3). » Mais alors le but de l'armée est tout à fait pacifique : « Les troupes d'un prince humain, dit Siuntseu (4), doivent servir à réprimer le trouble, la violence, et à empêcher le dommage, mais non à attaquer et à envahir injustement les autres pays. »

Cet esprit pacifique traditionnel pénétra profondément l'âme du peuple chinois qui a toujours accueilli et traité les peuples voisins ou éloignés avec générosité et politesse. Cependant, à cause même de cet esprit, le peuple chinois ayant négligé trop souvent l'organisation militaire, fut plusieurs fois, dans l'espace des vingt derniers siècles, opprimé et soumis par des peuples barbares, tels les Tartares, les Mongols, les Mandchous.

Mais tenace le peuple chinois déploya cette vertu dans

(1) Mengtseu, L. II, ch. I, 3.

(2) Louen-Yu, XVI, 1.

(3) *Id.*, XII, 7.

(4) Siuntseu, XVI, 2.

la conservation de la tradition des ancêtres. Ainsi, est-il toujours parvenu à rétablir son autonomie et, par sa haute culture, à assimiler les peuples barbares qui l'avaient assujetti (1).

La patrie était chère à notre Sage mais elle ne primait pas tout ; elle lui apparaissait environnée d'autres patries envers lesquelles il y a des devoirs à remplir. Indiquons tout d'abord la définition que notre Sage donne de l'Etat ou « patrie organisée » :

« Un Etat consiste en un peuple, en un territoire et en une politique ou administration (2). »

Par les mots « politique ou administration », le Sage entendait sans doute : l'exercice des différents attributs de la souveraineté intérieure et extérieure.

Quels sont les devoirs d'un Etat ? Confucius les énuméra sommairement de la façon suivante. Un jour, où l'un de ses disciples l'avait interrogé sur cette question : « Les devoirs d'un Etat, répondit le Sage, à plus forte raison ceux d'un Etat ayant mille chars de guerre (c'est-à-dire possédant cent mille soldats puisqu'il y avait cent hommes sur chaque char et par conséquent il s'agissait d'un Etat important) consistent à : 1^o être respectueux, 2^o être de bonne foi, 3^o aimer les autres peuples par des économies nationales (3).

Donc, d'après notre Sage, il y a deux sortes de devoirs pour les Etats comme d'ailleurs pour les particuliers : devoirs de justice et devoirs de charité. Les devoirs de justice se traduisent par le respect des droits des Etats étrangers — être respectueux — et par le respect des

(1) Jean-Baptiste Kao, *op. cit.*, p. 165-167.

(2) *Entretiens de Confucius*, I. VII, ch. II.

(3) *Id.*, I. I, ch. I.

obligations de l'Etat — être de bonne foi. Les devoirs de charité se résument en une phrase « aimer les autres peuples ».

Etre respectueux à l'égard des Etats étrangers, cela signifie ne pas être impérialiste. D'après notre Sage, l'impérialisme se compose de deux éléments : fierté et violation des droits d'autrui.

Il condamne l'une et l'autre. Confucius voulait que les Etats chinois soient non seulement courtois entre eux, mais encore qu'ils le soient envers les sujets étrangers résidant sur leur territoire.

Ainsi, un de ses disciples lui ayant demandé quelle doit être la politique envers des étrangers, il prononça cette phrase concise : « Elle consiste à satisfaire ceux qui sont déjà sur le territoire et à y attirer ceux qui n'y sont pas encore (1) ». Cette parole est sans doute d'un économiste habile. Mais incontestablement, ce n'est pas seulement la notion d'« intérêt » qui portait notre Sage à tenir ce langage. D'ailleurs, son attitude personnelle tend à le prouver. En effet, quand Confucius recevait un visiteur étranger, il le saluait toujours deux fois et le reconduisait jusqu'à la porte quel que fût son âge (2).

D'autre part, voici la première phrase de ses célèbres *Entretiens*. « Le maître dit : Quand un ami étranger vient me voir, quelle grande joie pour moi (3). »

Confucius enseignait toujours aux Chinois le devoir de justice, le respect des étrangers, qui sont, disait-il, aussi des hommes comme nos compatriotes.

Il ne se contentait pas de blâmer le premier aspect de

(1) *Entretiens*, l. II, ch. 1.

(2) *Id.*, l. V, ch. 1.

(3) *Id.*, l. I, ch. 1.

l'impérialisme : attitude dédaigneuse, fierté qui fait qu'un Etat se croit au-dessus de tout. Il condamne aussi son deuxième aspect qui consiste en cette action arbitraire, en cette violation des droits d'autrui qui fait des Etats étrangers, des victimes d'agression.

Le Sage considérait toujours la guerre comme une chose exceptionnelle, permise seulement dans les circonstances extrêmes ; et encore dans ces circonstances, faut-il toujours avoir souci de l'humanité.

Il soutenait aussi qu'un bon souverain ou homme d'Etat est toujours pacifique, et inversement, un chef d'Etat indigne de son pouvoir reste un idolâtre de la force. Les devoirs des Etats ne consistent pas seulement à ne pas pratiquer l'impérialisme (aspect négatif du devoir), mais encore à être de bonne foi, dans leurs relations mutuelles (aspect positif du devoir). Ce second principe est plus important encore pour la vie normale des peuples. Aussi dans ce domaine, le philosophe émit-il un enseignement ferme et catégorique.

Ne pas être impérialiste et observer la bonne foi internationale, ce sont là les devoirs de justice qu'établit la doctrine de Confucius. Or, un grand Sage comme lui ne pouvait garder le silence sur les devoirs de charité à pratiquer entre Etats.

Nous avons vu qu'en énumérant les devoirs des Etats, le Sage termine par ces mots : aimer les peuples étrangers par des économies nationales ». Mais comment faire des « économies nationales » pour aimer les peuples étrangers ? C'est que le Sage réaliste ne réclamait pas de vagues sentiments d'affection ; il voulait que les pays s'assurent des avantages réels en cas de besoin. L'hypothèse visait surtout les relations philanthropiques, en vertu des-

quelles les Etats de cette époque se portaient mutuellement secours en cas de grandes calamités naturelles, telles que : inondations, peste, catastrophes sociales, telles que troubles politiques et révolutions ; comme ces secours mutuels nécessitaient l'emploi d'importantes ressources matérielles, le Sage recommandait de faire des « économies nationales » (1).

3° LA GRANDE UNION (*Ta-Tong*).

Pour réaliser la dernière étape du progrès social, la paix universelle, l'école des *Jou* propose une société idéale nommée *Ta-Tong*, terme qui se traduit en langue moderne par l'idée de « Grande Union » ou « fraternité universelle ».

« Lorsque la grande voie de la vertu était fréquentée, l'empire était considéré comme un bien commun appartenant à tous. On choisissait pour chefs d'Etat des hommes vertueux et capables qui savaient maintenir la confiance et entretenir la concorde. Les sujets ne bornaient pas leur affection à leurs parents, ni leur sollicitude paternelle à leurs propres enfants, mais ils faisaient en sorte que les vieillards eussent le nécessaire jusqu'à la fin de leurs jours ; que les personnes d'âge mûr eussent ce qu'il fallait pour leur usage, que les enfants eussent de quoi se développer ; les veufs, les veuves, les orphelins, les vieillards sans enfants, les faibles et les malades de quoi se sustenter ; que les hommes eussent un emploi ou un métier et que les filles trouvassent des familles où elles puissent se marier. Ils avaient en horreur de laisser perdre des récoltes sur la terre, mais ne voulaient aucunement en

(1) Siu-Tchoan-Pao, *op. cit.*, p. 106-115.

refuser la distribution pour les emmagasiner dans leurs greniers ; ils avaient en horreur de ne pas dépenser leurs forces (dans un travail utile), mais ils ne voulaient point travailler uniquement pour eux-mêmes. Ainsi, les mauvais desseins étaient arrêtés à temps avant d'être exécutés. Il n'y avait ni fraude, ni vol, ni trouble, ni brigandage. Les maisons avaient des portes à l'extérieur (contre le vent et la pluie), mais on ne les fermait pas (n'ayant pas la crainte des voleurs). C'était vraiment ce qu'on peut appeler la grande union, ou la fraternité universelle (*Ta-Tong*) (1) ».

Ce texte admirable doit être considéré comme le résumé ou la cristallisation des théories politiques de l'école des *Jou*. On l'attribue à Tse-You rapportant les paroles de Confucius.

Au cours des siècles ce texte fut mal interprété ou volontairement négligé ; ne contredisait-il pas en effet l'égoïsme de ces monarques pour qui la dignité impériale était comme un bien de famille, monarques auxquels l'école des *Jou* s'était dévouée.

Nous pouvons en conclure que le programme de Confucius concernant le *Ta-Tong* est encore en honneur en Chine. Sa portée et son caractère plaisent à la mentalité de notre peuple.

Si, d'une part, ils correspondent à la tradition la plus ancienne de l'Etat et de la Nation chinoise, de l'autre, ils demeurent l'objet vivant que poursuivent nos gouvernants d'aujourd'hui et vers lesquels se porte, spontanément, la partie la plus saine et la plus influente, l'on peut même dire l'unanimité de notre jeunesse.

(1) *Li-Ki*, t. I, ch. VII, 2. Textes chinois avec une double traduction en français et en latin, par S. Couvreur, 2^e édition Ho-Kien-fou, 1913.

En analysant ce programme nous y relevons une série d'idées maîtresses, en voici un rapide exposé :

1° Il faut avant tout que la voie de la vertu, qui est la loi de la nature elle-même triomphe partout dans le monde entier afin que l'humanité atteigne la plus haute perfection, bien suprême qui est le but de la vie humaine.

2° Que l'autorité souveraine soit considérée comme un bien public appartenant à tous et confiée seulement aux hommes vertueux et sages qui sauront par leurs exemples entraîner les autres vers la vertu.

3° Que ces souverains, une fois choisis, travaillent comme arbitraires de paix, afin de maintenir la confiance et la concorde entre tous les hommes comme entre les membres d'une même famille.

4° Que l'esprit fraternel soit cultivé entre les citoyens et que chacun étende ses sentiments de tendresse familiale au delà de son propre foyer, afin de respecter et de chérir les parents et les enfants d'autrui comme les siens (1).

5° Que le sens d'humanité soit la règle de conduite pour tous ; que chacun comprenne les besoins d'autrui comme les siens et vienne sincèrement en aide au prochain. Qu'on prenne soin surtout des vieillards, des enfants, des orphelins, des veufs et des veuves, des infirmes et des malades, afin qu'ils puissent vivre décemment et arriver de façon heureuse à leur fin (2).

(1) Si je respecte les vieillards de ma famille et que peu à peu je fasse respecter les vieillards des autres familles ; si je donne des soins affectueux aux enfants et aux jeunes gens de ma famille et que peu à peu je fasse donner les mêmes soins à ceux des autres familles, je pourrai faire tourner l'univers sur ma main. (Mengtseu, l. I, ch. 1, 7.)

(2) Voir chapitre premier, section 3, « les deux grandes activités de l'Etat : assurer au peuple la richesse et l'éducation ».

6° Que les hommes aient le moyen de fonder un foyer et que les femmes puissent se marier, afin que se règlent harmonieusement les relations entre les sexes (1).

7° Qu'on bannisse l'avarice et cultive la générosité en pratiquant volontiers l'aumône.

8° Que toute trace d'égoïsme soit supprimée dans les affaires et que chacun dépense ses énergies non seulement pour lui-même mais aussi pour rendre service au prochain.

Lorsque tous les hommes ne chercheront plus que la vertu, lorsqu'ils aimeront et traiteront leurs semblables comme eux-mêmes et qu'ils donneront volontiers non seulement leurs richesses mais également leur temps et leurs forces pour aider les autres, alors, la cause de tous les maux sociaux tels que : fraudes, vols, oppressions, brigandages et mauvais desseins, disparaîtra spontanément et la paix sera parfaite. C'est l'état de la grande concorde (grande union) ou de la fraternité universelle (*Ta-Tong*).

Confucius considère cet état idéal comme ayant réellement existé dans le passé. Nous serions donc actuellement en décadence en comparaison de ces temps merveilleux connus des anciens alors que la grande voie de la vertu était en vigueur. En ce sens, notre devoir doit tendre à réaliser à nouveau cet état de choses si heureusement pacifique.

Pour y arriver, aucune voie n'est plus apte ni plus efficace que la vertu d'humanité (*jen*), qui nous fait aimer et traiter les autres de la même façon que nous désirons être aimés et traités par eux et qui nous fait considérer tous les hommes comme des frères et qui, par conséquent, élargit notre affection au delà du foyer domestique et au delà

(1) Voir chapitre premier, section 3, « les vertus d'humanité (*jen*) et d'équité (*Y*) ».

même des limites nationales. Ainsi est-il dit dans le Li-Yun : « les hommes saints peuvent unir tous les peuples de manière à ne former qu'une seule famille, et tous les Chinois de manière à ne faire qu'un seul homme. Pour y parvenir, la seule volonté ne suffit pas ; il faut d'abord connaître les passions du cœur humain, afin de pouvoir expliquer aux hommes leur devoirs, leur procurer ce qui leur est avantageux et éloigner ce qui leur est funeste (1). » Autrement dit : il faut cultiver la vertu et agir selon la justice, promouvoir le bien commun de l'humanité et en éloigner le mal ; alors l'univers se réunira (sous l'autorité de celui-là même qui l'aura rendu à sa véritable destinée) (2).

Pour établir une paix universelle et réunir les peuples en une famille constituant le genre humain, la force brutale n'aboutissant à rien, seule la vertu d'humanité y parviendra.

La force brutale crée l'oppression toujours haïssable, de sorte que les biens factices qu'elle parvient quelquefois à forger ne tendent qu'à se briser car ils violent la nature et par cette violation sont cause de désordre. Au contraire, la vertu d'humanité invite les hommes à utiliser spontanément leur liberté pour s'unir d'amitié, de fraternité, le charme même qu'ils en éprouvent les pousse à resserrer entre eux les liens sociaux qui leur sont si précieux et si chers (3).

Le troisième élément de la morale internationale confucéenne est la collaboration internationale. Cette collaboration consiste précisément dans la « grande Union »

(1) *Li-Ki*, ch. VII, art. II, 18.

(2) Siuntseu, XI, 8.

(3) Jean-Baptiste Kao, *La philosophie sociale et politique du confucianisme*, Paris, 1938, p. 168-172.

prévue par un projet très important et très intéressant du Sage. Par grande Union, il ne faut pas entendre un Etat unique dans le monde que Confucius proposerait d'établir en supprimant tous les autres. Il ne s'agit pas non plus d'un super-Etat auquel devraient être subordonnés tous les autres Etats. Les deux systèmes seraient, en effet, contraires à l'esprit de la doctrine confucéenne.

Selon le projet de Confucius, la grande Union ne devait être qu'une association composée de tous les Etats de la Chine et pourvue d'une personnalité propre, tout en laissant subsister celle des Etats-membres qui enverraient auprès d'elle des représentants.

Le projet est très clair sur ce point, « le parfait système de droit des gens est de constituer une association internationale. Tous les Etats qui en deviendraient membres y enverraient des délégués chinois parmi les citoyens les plus vertueux et les plus capables ».

Les représentants seraient donc nommés par les Etats-membres. Ils seraient de simples mandataires. Il ne peut subsister aucun doute sur le point que le Sage ne voulait ni d'un « super-Etat », ni à plus forte raison d'un « Etat unique ».

Quelle devait être la tâche de cette « grande union » ? C'est d'abord une tâche politique : développer le respect des engagements internationaux et éviter la guerre.

« Le but de la grande union consiste d'abord à appliquer la bonne foi internationale et à faire régner la concorde entre les Etats, c'est-à-dire éviter la guerre. »

Ensuite une tâche sociale : il préconise la générosité dans le règlement du statut des étrangers, il encourage surtout les mariages entre les étrangers.

« La grande union ferait de sorte que les veufs et les veuves, d'une part, et les hommes et les jeunes filles,

d'autre part, puissent se marier facilement entre eux de par le monde. »

Il était aussi partisan de l'adoption d'étrangers. La grande union ferait aussi de sorte que les vieillards sans enfant puissent adopter sans difficulté les enfants sans parents. Confucius parla aussi du devoir de charité qui incombe aux Etats. Or, ce devoir de charité fait précisément partie d'un ensemble d'idées que Confucius exprime dans le passage ci-dessous : « La grande union ferait de sorte que la notion de bienfaisance soit élargie et appliquée non seulement aux nationaux que tout Etat est porté à aimer exclusivement, mais encore à tous les individus sans distinction. Elle fera de sorte que tout homme ait ce qu'il lui faut et puisse vivre sans misère. »

« Elle ferait de sorte que tout vieillard ait le nécessaire jusqu'à la fin de ses jours, que tout adulte ait ce qu'il lui faut pour travailler, que tout enfant ait ce qu'il lui faut pour se développer. »

Les faits se conformèrent d'ailleurs à ces idées philanthropiques : nous verrons que des accords internationaux relatifs à ces matières furent conclus à cette époque.

Enfin, une tâche économique, dont le projet portait sur des idées fort intéressantes. Confucius enseignait le libéralisme au sens le plus large du mot.

En effet, à propos de ressources naturelles, il voulait « que la grande union fût de sorte que ces ressources ne soient plus enfouies dans le sol, et qu'elles ne soient plus exploitées au profit exclusif de l'état propriétaire, mais au profit de tout le monde (avec l'assentiment de l'état-propriétaire) ». A propos du facteur économique humain il voulait que la « grande union fût de sorte que la force (c'est-à-dire la main-d'œuvre) ne profitât pas à l'état privilégié par la na-

ture » (c'est-à-dire ayant une population nombreuse). On peut supposer qu'il entendait par là l'établissement de la liberté du travail dans le cadre international.

Confucius souhaitait surtout une coopération internationale en matière économique. Voilà donc, tant au point de vue ordre politique qu'au point de vue social et économique, ce que contenait le plan du grand Philosophe. En tout cas, si l'on jette un coup d'œil sur l'ensemble de sa doctrine relative à la morale internationale, on y trouve comme point de départ la notion naturelle et solide de la patrie. Vient ensuite le devoir de justice, puis celui de charité dans les relations entre Etats. Enfin comme moyen plus direct pour l'accomplissement des devoirs internationaux, la proposition d'une grande union, d'une association internationale en quelque sorte comprenant des délégués d'Etats ayant pour rôle principal non seulement la recherche d'une paix éternelle mais surtout la poursuite d'une coopération internationale en vue de procurer aux Etats un commun bien-être. Cependant il n'ignorait pas qu'un si vaste projet par sa générosité ne pouvait être réalisé (1).

En tout cas, la théorie de « grande union » de Confucius, c'est une doctrine éminemment humaine et sociale ; c'est une doctrine démocratique ; c'est une doctrine antimilitariste ; c'est une doctrine universelle et pacifiste ; c'est égalitaire ; c'est mutuelliste et internationaliste.

SECTION II. — *Comparaisons synthétiques.*

Nous avons exposé les idées principales de la doctrine du droit des gens de Confucius. Nous avons vu que cette

(1) Siu-Tchoan-Pao, *op. cit.*, p. 116-123.

doctrine renferme une précieuse variété de conceptions qui ont cela de commun entre elles qu'elles n'isolent pas le droit de la morale et de la philosophie générale de la vie. Confucius n'était pas un juriste au sens propre du mot. Il tenta de construire un système cohérent de règles, dont l'application devait contribuer, selon lui, à rendre plus heureuse l'existence des hommes ici-bas, les conséquences à en déduire pour ce qui concerne le gouvernement des peuples et la conduite extérieure des Etats ne sont que des applications spéciales d'impératifs généraux.

Par là, cette doctrine se distingue de la plupart des théories occidentales touchant les grands problèmes de morale et de vie pour se cantonner dans le domaine exclusif de la technique juridique. En un mot la théorie du droit international de Confucius se rapporte davantage à la morale générale, la psychologie, la métaphysique et la théodicée que les théories juridiques de l'Occident, surtout les théories modernes.

C'est en cela que nous jugeons intéressant de la mettre en parallèle d'une part et les théories de certains penseurs occidentaux de l'autre. Nous choisirons ces penseurs occidentaux de préférence parmi ceux qui se sont préoccupés non seulement du droit, mais encore de toutes les grandes et éternelles questions que l'humanité ne cesse de rencontrer sur sa route. Les rapprochements que nous établirons seront, croyons-nous, ainsi plus féconds, car comparer Confucius seulement aux juristes spécialistes occidentaux, ce serait trop souligner à la fois les erreurs méthodologiques et techniques du premier et l'étroitesse de conceptions des seconds, trop souvent influencées par la « déformation professionnelle » (1).

(1) Siu-Tchoan-Pao, *op. cit.*, p. 142-143.

1^o CONFUCIUS ET LES THÉOLOGIENS CATHOLIQUES.

(*Jésus-Christ, Vitoria et Suarez.*)

Animé d'un véritable esprit cosmopolite, le confucianisme considère que tous les hommes sont frères, membres d'une même espèce humaine, tenus dès lors de s'aimer mutuellement et de remplir, les uns vis-à-vis des autres, tous les devoirs réclamés par l'équité.

En conséquence, il réprouve tout acte contraire à cet esprit de fraternité et particulièrement toute agression injuste et toute guerre de conquête.

De plus, Confucius désire une grande communion entre tous les peuples : *Ta-Tong*, communion qui suppose la concorde et l'harmonie universelles. A cet effet, il propose un gouvernement démocratique commun dirigé par des sages et l'organisation entre tous les hommes, sans distinction, d'une juste et libre communication de tous les biens tant matériels que spirituels. Cela correspond au plein développement de la vertu d'humanité qui nous fait aimer et traiter nos semblables comme nous-même.

Cet esprit pacifique du confucianisme ne diffère pas du précepte du décalogue : « Aime ton prochain comme toi-même ». Il diffère du précepte chrétien : « Je vous ai donné le nouveau commandement de vous aimer comme moi je vous ai aimés », et cette nouveauté réside dans tout ce que la personne de l'Homme-Dieu a apporté à l'humanité, l'introduisant dans l'amour de Dieu et lui enseignant à animer la pratique de l'amour du prochain, d'une intention surnaturelle lui conférant une dignité divine.

La fraternité universelle : *Ta-Tong*, objet des vœux de Confucius, devient dans le Christianisme une réalité

dont le caractère concret s'éclaire du dogme de la communion des saints. Tous les hommes partageant l'unité d'une même nature, sont liés par une origine commune et par une même fin ; nous descendons de nos premiers parents, mais l'âme de chacun de nous est créée par Dieu à son image et elle est destinée à recevoir de lui, comme couronnement aux dons naturels dont elle a été comblée, une filiation surnaturelle et divine, à laquelle tous sont appelés.

Le Christianisme a pour tâche de réunir l'humanité rachetée dans l'unité du corps mystique dont le Christ est la tête et dont nous sommes les membres.

Cette unité supérieure de la destinée du genre humain comporte la fin la plus élevée qui se puisse concevoir. Elle est une réalité et son attrait peut, mieux que tout au monde, dans le domaine politique, aider les nations à se porter vers un esprit de collaboration et d'entente réciproque, dans lequel, au lieu de se méfier les unes des autres et de se combattre, elles feront tout pour se comprendre et s'entr'aider. Hélas, combien peu d'hommes, — combien peu de chrétiens, — se doutent de tout ce que comporte, à ce point de vue, la vocation chrétienne.

Or, c'est dans l'Eglise catholique que l'on trouve l'appui le plus solide et le plus efficace de sauvegarde de la paix.

« Il est une institution divine capable de garantir l'inviolabilité du droit des gens ; une institution qui, embrassant toutes les nations, les dépasse toutes, qui jouit d'une autorité souveraine et du glorieux privilège de la plénitude du magistère, c'est l'Eglise du Christ : seule, elle se montre à la hauteur d'une si grande tâche grâce à sa mission divine, à sa nature, à sa constitution même et au prestige que lui confèrent les siècles ; et les vicissitudes

mêmes des guerres, loin de l'amoindrir, lui apportent de merveilleux développements (1). »

De ce rapprochement entre les points capitaux des doctrines confucianiste et chrétienne, nous pouvons conclure que le confucianisme possède, au regard de la raison, des principes sains, qui, dans une ligne générale, correspondent aux exigences de la doctrine chrétienne.

C'est l'honneur du Confucianisme d'avoir érigé un code de vie si pleinement conforme à la loi naturelle ; aucune de ses prescriptions ne porte la moindre atteinte à ses principes premiers et il ne contient aucune disposition en opposition de principe avec les exigences des vérités révélées.

Mais on peut encore aller plus loin. Par sa pureté, le Confucianisme apporte un témoignage impressionnant au fait même de la révélation primitive ; par sa logique et sa grandeur morale, il est une école de droiture de vie et montre la profondeur de pensée de ceux qui en ont recueilli et formulé les principes et qui ont su, véritablement, dans toute l'étendue de leur horizon, préférer la lumière aux ténèbres ; par l'ouverture d'esprit que cette droiture suppose et réclame, il trace une voie véritable sur laquelle Dieu peut venir au-devant de l'homme pour apporter à la terre le « Royaume des Cieux » et conduire l'homme au delà des limites et des droits de sa nature jusqu'à partager la nature même du Père des Cieux, qui, dans l'humanité entière, appelle chacun des hommes à la dignité et à la réalité d'enfant, d'héritier et de véritable fils adoptif de Dieu : « Fils du Ciel ».

Mais le point fondamental du parallélisme entre la doctrine du Sage chinois et l'enseignement des grands doc-

(1) Jean-Baptiste Kao, *op. cit.*, p. 183.

teurs scolastiques consiste en ce que tous sont essentiellement d'accord pour dire que la morale internationale est en quelque sorte un édifice à la collaboration internationale. Les théologiens catholiques considèrent encore — d'accord avec Confucius — que la doctrine de la morale internationale est renfermée dans la collaboration entre Etats. Par l'intérêt que cette question suscite, il importe de saisir de plus près le parallélisme entre la théorie scolastique et la théorie confucéenne.

Confucius avait en effet parlé de la « grande union », mais il commence par la définir avant de lui attribuer des fonctions, il ne pense qu'à une simple association et non à un super-Etat, étant lui-même partisan de l'idée de patrie. Or les théologiens catholiques pensèrent absolument de même. Avant toute collaboration internationale, ils insistent sur le caractère légitime de la souveraineté. Il serait trop long ici d'expliquer leur enseignement tout au long de l'histoire soit en plein moyen âge, soit à l'époque où ils proclamèrent l'indépendance de l'Etat et le droit de souveraineté, droit traduit par l'excellente formule : *Societas in genere suo perfecta* que l'on retrouve dans l'Encyclique *Immortale Dei* (1885) de Léon XIII.

Ils proclamèrent la nécessité d'une collaboration entre les Etats souverains en faveur de la paix ou selon l'expression du grand docteur saint Augustin « la tranquillité de l'ordre » pour que la communauté internationale ne ressemblât point à « une terre d'anarchie où les bandes de maraudeurs tiennent la campagne avec un succès répondant à leur degré de force et d'habileté ». Et dans la doctrine évangélique de l'universelle paternité de Dieu et de l'universelle fraternité des hommes ne voit-on pas la base d'une conception organique de vie internationale ?

De plus pour combler le fossé entre l'idée de souveraineté et celle de communauté, les théologiens catholiques instituèrent un « Pacte » qui, en somme, est le synonyme d'association de notre Confucius, voilà établi le premier rapprochement entre Confucius et les docteurs catholiques au sujet de la collaboration internationale. Il reste à rechercher le second relatif à l'organisation d'une telle collaboration.

Comme le sage chinois, Vitoria et Suarez au xvi^e siècle, et Taparelli d'Azeglio plus tard divisèrent la besogne de l'organisation internationale en deux ordres dont l'un concerne la paix, et l'autre les questions essentielles excluant la politique.

Cependant Taparelli d'Azeglio en juriste insistait bien plus que Confucius sur le problème de la paix. Dans son *Traité théorique de droit naturel*, il établit tout un plan sur la constitution de la communauté internationale avec un système de « solution pacifique, arbitrale ou judiciaire des conflits internationaux, et avec un système de « sanction pour récidive », s'il y a lieu, par la contrainte, par la force, les transgresseurs du droit. L'organisation internationale devenait alors un véritable ministère de Dieu, comme l'avait préconisé saint Paul. Sauf cette dernière question sans grande importance, le sage chinois et les théologiens catholiques étaient de même avis, — sans s'être cependant consultés ils attribuaient les uns comme les autres une tâche de coopération à la communauté internationale, utile à la continuation de la vie des Etats d'après non seulement une notion de « justice », mais encore de « charité » selon les termes mêmes de Suarez.

Telle fut l'idée fondamentale sur la communauté internationale conçue par les grands docteurs scolastiques. Elle

demeure de nos jours comme une doctrine traditionnelle de l'Eglise.

Les papes Benoît XV et Pie X l'ont très bien formulée à plusieurs reprises, d'abord dans un message diplomatique du 1^{er} août 1917 aux princes et peuples belligérants, puis dans l'encyclique *Pacem Dei* de 1910 et enfin dans *Uri arcano* de 1922. Cette idée correspondant si bien à celle conçue par Confucius, il y a plus de vingt-cinq siècles, n'avons-nous pas raison de dire, selon le langage de l'Eglise, *ipsa antiquitas est nova*, « l'antiquité est nouvelle » (1).

2^o CONFUCIUS ET GROTIUS.

Pour Grotius la guerre est « l'état de ceux qui soutiennent une contestation par la force ».

Pour lui la guerre n'est pas contraire au droit naturel, puisque le sentiment commun à tous les êtres est celui de la conservation. Mais, comme ses prédécesseurs scolastiques, il estime qu'elle n'est légitime que pour se défendre ou récupérer son droit.

A cet effet il édicte une série de règles des plus sévères : droit de conquête, de butin, légitimité de l'esclavage et des prises. Cependant à cette rigueur du droit naturel, il oppose une sage modération, puis termine en définitive par une exhortation générale à la paix.

L'esprit d'antimilitarisme de Confucius domine aussi en Grotius. Confucius animé d'un pur sentiment d'humanité (*jen*), éprouve comme lui une véritable horreur devant une violation de la justice et de l'humanité : guerre injuste, guerre agressive, guerre de conquête. Tous deux

(1) Siu-Tchoan-Pao, *op. cit.*, p. 158-165.

considèrent ces guerres comme contraires à la nature humaine. Répandre le sang humain pour s'emparer des terres et des biens d'autrui est un acte inhumain, le pire qui soit.

Confucius dit : « Celui qui ne connaît pas la volonté du Ciel (la loi naturelle : *Tien-ming*) ne sera jamais un sage (1). » Il ajoute : « Le sage respecte trois choses : la volonté du ciel, les hommes éminents en vertu et en dignité (car ils sont les représentants du Ciel), les maximes des saints (qui éclairent et enseignent la loi naturelle) (2). »

Grotius aussi bien connaît le droit naturel. En parlant de la Chine il ne craint pas de dire que le droit de ce premier millénaire se réduit purement à des sentences morales et au respect des Rites (*Li*), qu'il distingue à peine de la morale, et constitue donc précisément ce que nous appelons « droit naturel » (3).

3^o CONFUCIUS ET KANT.

Ce qui est intéressant à noter, c'est la ressemblance entre certains principes de la morale kantienne et les postulats confucéens. En premier lieu, les deux philosophes subordonnent le droit à la morale (4). Ce qui est commun aux deux philosophes, c'est la notion de devoirs qui pour l'individu, comme pour l'Etat, prime toute autre considération. D'autre part, Kant et Confucius reconnaissent tous deux la valeur morale en soi de l'Etat. Chez

(1) Louen-Yu, XX, 3.

(1) *Op. cit.*, XVI, 8.

(3) Louis Le Fur, La théorie du droit naturel, *Recueil des Cours de la Haye*, t. 18, 1927, p. 357-359.

(4) Alfred Fouillée, *Idée moderne du droit*, p. 28.

Confucius, cette conscience du rôle de l'Etat se traduit par l'exaltation de l'idée de patrie. De même pour Kant qui proclame que c'est seulement dans la communauté étatique que l'homme peut développer harmonieusement toutes ses facultés.

Confucius honore ceux qui défendent leur Patrie contre une agression injustifiée. De même Kant s'élève contre toute velléité d'agression ou de conquête. Selon Kant, la notion du devoir comporte absolument les caractères de nécessité et d'universalité. Cette notion est à la base même de l'éthique. Elle n'est pas tirée de l'expérience mais existe *a priori*. L'impératif catégorique de la raison postule qu'il faut agir de manière que notre règle de conduite puisse servir de règle à la conduite de chacun. C'est la même conception rigoureuse du devoir de justice que Confucius impose à l'Etat. N'affirme-t-il pas que l'Etat doit adopter des règles de conduite qui adoptées par tous produiraient une augmentation du bien-être général ? Les deux philosophes reconnaissent donc que l'individu ou l'Etat ne peuvent jamais servir de moyen, mais sont des fins en soi. Confucius en déduit les devoirs de respect, de bonne foi, de charité. Il pousse son impératif catégorique jusqu'à recommander de périr plutôt que de transgresser le devoir de bonne foi. Comme Confucius, Kant se préoccupe du problème primordial d'organisation juridique internationale. Il est vrai que Kant voyait dans cette organisation, la garantie d'une paix perpétuelle, tandis que Confucius réclamait plutôt une coopération générale entre les Etats pour satisfaire à leur vie quotidienne. Nous avons en effet examiné en détail ce qu'était la « grande union » rêvée par Confucius.

Dans le traité définitif pour la garantie de la paix per-

pétuelle, élaboré par Kant (et qu'il faut distinguer du traité préliminaire cité ci-dessus), nous trouvons en effet un article II ainsi conçu : « Le droit international doit être fondé sur la fédération d'Etats libres⁽¹⁾. » En expliquant et en commentant cet article, Kant fait observer, comme l'a fait Confucius pour son projet de « Grande Union », que les relations paisibles entre les Etats ne peuvent être établies à l'aide d'une autorité super-étatique. Si, pour assurer la paix, tous les Etats étaient subordonnés à un pouvoir unique, ils perdraient tous leur personnalité propre ; tous les peuples ne formeraient plus qu'une seule nation et toutes les qualités individuelles s'effaceraient. Ce serait là, selon Kant, une conséquence désastreuse.

Nous savons aussi, d'autre part, que Confucius hésitait sur les moyens à employer pour amener les princes à former la « Grande Union » envisagée dans son aspect politique, c'est-à-dire comme moyen d'éviter les guerres. Sur cela, Kant s'exprime avec plus de précision.

Cependant, comme Confucius, il estime que l'abolition de la guerre n'est encore qu'un résultat négatif. Il propose à l'organisation internationale une tâche positive qu'il appelle « l'avancement des lumières » (2). Une telle tâche correspond à la coopération internationale que Confucius avant tout aurait voulu confier à sa « Grande Union » (3).

SECTION III. — *Le pacifisme chinois.*

Notre civilisation vieille de cinq mille ans n'a jamais cessé de prendre pour guide la pensée traditionnelle qui

(1) Kant, *Zum ewigen*, 1789 ; V. Korkounov, *Histoire de la philosophie du droit*, p. 266-267.

(2) Kant, *Was ist-aufklärung*.

(3) Siu-Tchoan-Pao, *op. cit.*, p. 153-158.

date de ses premiers jours, à savoir que la science doit être mise au service de la Paix et de la fraternité universelle.

La doctrine de Confucius, nous le savons, est universaliste et pacifiste, en quoi elle se rapproche du christianisme.

A vingt-six siècles de distance, le mouvement intellectuel national chinois, qui aujourd'hui remet en honneur et en vigueur la doctrine de Confucius, l'appliquant, par le tridémisme du Dr Sun-Yat-Sen, aux besoins politiques de la nation et par le « mouvement de la vie nouvelle », du maréchal Tchang-Kai-Chek, aux besoins moraux de la population, lui ouvre de nouvelles grandes perspectives.

Dès 1920 environ une nouvelle tendance se manifeste dans la vie intellectuelle du peuple chinois, on veut réajuster les divers systèmes philosophiques de l'ancienne Chine. Dans un grand effort d'objectivité, on en recherche les idées essentielles pour en faire l'objet de multiples monographies ou de traités de philosophie.

En cela Confucius reprend la première place qui lui est due et sa philosophie comme celle des autres systèmes retrouve son vrai visage. Quant au mouvement d'éducation publique « La vie nouvelle » lancé par le généralissime Tchang-Kai-Chek, il fit de rapides progrès en renouvelant selon le but poursuivi l'esprit moral de la nation, d'après les meilleurs principes de la philosophie nationale Confucianiste. Le gouvernement, détenu par le Parti national, « Kuo-ming-tang », soutint ce mouvement. Il base son activité politique sur le tridémisme (San-ming-Tchou-i), doctrine du Dr Sun-Yat-Sen, laquelle est une synthèse de la pensée traditionnelle chinoise confucéiste et des théories politiques de l'Occident appliquées à la

Chine. L'esprit du Confucianisme y domine. Il n'est donc pas arbitraire d'affirmer que le Confucianisme vit toujours en Chine.

Son glorieux passé, son génie éminemment social et humain le rendent impérissable. Il suffit seulement d'en adapter l'application aux circonstances du moment. Le peuple chinois a toujours accueilli et traité les étrangers généreusement. Cependant et peut-être même à cause de cela il dut, à maintes reprises en ces 20 derniers siècles, prendre les armes contre des envahisseurs téméraires ; tels les Tartares, les Mongols, les Mandchous, etc... Mais tenace, il parvint toujours à rétablir son autonomie et à assimiler les peuples barbares qui cherchaient à l'assujettir.

Malheureusement au cours du siècle dernier, en raison de l'inertie de la dynastie mandchoue, la Chine endura de graves atteintes aussi bien dans l'exercice de sa souveraineté, que dans l'intégrité de ses possessions territoriales ou dans la jouissance de ses droits politiques. Devant un tel danger le peuple chinois dut tenir compte des forces militaires étrangères en opérant le redressement national par le réveil du sentiment patriotique et la diffusion de l'esprit militaire. Cependant l'esprit traditionnel reste intact chez nous qui le considérons comme la « seule voie possible pour assurer la paix et la justice entre les peuples » (1).

L'invasion japonaise a forcément ralenti l'application du tridémisme du D^r Sun-Yat-Sen. A l'heure actuelle les trois principes ne sont plus seulement le programme du

(1) Voir par exemple la première partie du tridémisme (San-ming-tchou-i) du D^r Sun-yat-sen, *Doctrine officielle du gouvernement national chinois*, et Jean-Baptiste Kao, *op. cit.*, p. 21-22 et 167-168.

Kouo-min-tang (parti nationaliste), mais la nouvelle constitution de la Chine.

1^o LE TRIDÉMISME DU D^r SUN-YAT-SEN.

Le D^r Sun-Yat-Sen, né dans la province de Konang-ton, en 1866, et mort à Pékin, en 1925, fut le premier chef du mouvement révolutionnaire en Chine. Il renversa la dynastie de Tsing et proclama en 1912 la République chinoise. Ses principaux ouvrages furent le *Triple Démisme*, les *Principes fondamentaux de la reconstruction nationale*. Sun-Yat-sen, on le sait, ne cessa de voyager pendant toute sa vie pour servir la cause de la révolution.

Empêché toujours par des circonstances inattendues, Sun-yat-sen n'a jamais pu exposer en détail ses idées politiques. Mais il nous a laissé la plupart de ses principes que nous avons essayé de systématiser.

Le parti Kouo-min (nationaliste), fondé au début du xx^e siècle, prit la direction des affaires, en Chine, en 1928. Il est le dépositaire des conceptions politiques et sociales du D^r Sun-yat-sen, regardé par la jeune Chine comme un héros national. Ces conceptions ont été exposées par leur auteur dans une série de discours et d'écrits réunis sous le titre : *San-min-tchou-yi*, « Le Triple Démisme ».

Le « Triple-Démisme » (*of the people, by the people, for the people*) comprend : *Min tsou*, le Démisme racial (nationalisme) ; *Min k'inan*, le Démisme politique (démocratie) ; et *Min cheng*, le Démisme économique (subsistance du peuple).

En d'autres termes, le gouvernement doit être le gouvernement du peuple (nationaliste), comportant l'éman-

cipation de la nation vis-à-vis de l'étranger et l'égalité entre les différentes races qui coexistent sur le territoire. Il doit être le gouvernement par le peuple (démocratie), c'est-à-dire posséder une organisation politique permettant à l'ensemble des citoyens d'exercer effectivement la souveraineté. Il doit être aussi un gouvernement pour le peuple (subsistance du peuple), en ce sens que le but de l'organisation politique et sociale doit être d'assurer à chaque membre de la communauté les meilleures conditions d'existence possible.

En ce qui concerne le principe du « gouvernement par le peuple », Sun-yat-sen estime que, dans une démocratie bien organisée, il faut séparer le *K'inan* (droits, pouvoirs, souveraineté, capacité de jouissance, mandat du peuple), et le *Nang* (puissance gouvernementale, capacité d'exercice, pouvoir effectif). C'est le peuple qui a le *K'inan*, lequel comprend quatre droits : de suffrage, de révocation, d'initiative, de referendum. Le *nang* appartient au gouvernement, sous le contrôle du peuple, et comporte l'exercice de cinq pouvoirs : exécutif, législatif, judiciaire, d'examen, de censure. Ainsi schématiquement résumées, les idées de Sun-yat-sen présentent un amalgame de notions empruntées à Montesquieu, au droit constitutionnel anglo-américain, à la Chine impériale.

Le but suprême de la « reconstruction » est de mettre le peuple en mesure d'exercer sa souveraineté.

Quelle était pour Sun-yat-sen, la doctrine fondamentale de la démocratie ? D'après les théories occidentales, la Démocratie a trois caractères principaux. D'abord, l'égalité de tous les hommes qui constituent la société. Ensuite faire dépendre la position sociale de l'homme des efforts personnels. En troisième lieu obtenir que le gouvernement

considère les désirs des citoyens. Voici les trois principes essentiels de la démocratie. Le Dr Sun-yat-sen comprit la nécessité de les adapter à l'esprit traditionnel chinois. Les rangs déterminés par l'éducation et par les distinctions d'ordre politique et économique doivent seuls compter : système égalitaire qui a beaucoup aidé à la mobilité des couches sociales.

Le meilleur gouvernement, selon la doctrine de Confucius, est celui qui possède les caractéristiques suivantes :

1^o Respecter l'opinion publique, puisque la volonté du peuple est la volonté de Dieu.

2^o Se baser sur l'accord de ceux qui sont gouvernés.

3^o Avoir pour but d'existence le bien-être du peuple.

4^o Veiller au respect de la liberté, de l'égalité et de la justice.

Il y a là, non seulement le droit, mais le véritable devoir d'un peuple qui ne recourra à la révolution que pour arrêter la tyrannie. Il est de toute évidence que les principes démocratiques, égalité, mobilité sociale, gouvernement représentatif, ont toujours marqué l'idéologie politique de la Chine en complet accord sur cela avec les démocrates occidentaux.

Le Dr Sun-yat-sen fit la justification de la démocratie à divers titres. D'abord convaincu des idées démocratiques des philosophes anciens, il considérait comme le devoir des modernes de répondre à leurs espoirs. En second lieu, il comprit que l'histoire chinoise marchait inévitablement vers la démocratie. Ensuite il trouvait en elle la force de révolution d'ordre technique et économique si nécessaire au réveil du peuple chinois. La conception démocratique du Dr Sun-yat-sen, s'incrusta réellement dans la vie chinoise. Quant aux institutions politiques de l'Oc-

cident, ses œuvres indiquent qu'il n'en favorisa l'imitation qu'après avoir tenu compte de la culture du peuple. Le Dr Sun-yat-sen fut un homme de pensée et d'action, tout dévoué à la cause nationale chinoise. Il ne cessa de citer le texte de Confucius (1), sur la fraternité universelle ; ces mots reviennent fréquemment dans ses discours et sous sa plume ; il déclare que tout son système ne vise qu'à la réalisation de cette grande société pacifique dont Confucius entendait jeter les bases.

2^o LE « MOUVEMENT DE LA VIE NOUVELLE » DU MARÉCHAL
TCHANG-KAI-CHEK.

Dans un discours prononcé le 6 janvier 1936, le maréchal Tchang-Kai-Chek, président du Conseil exécutif, exalta les conceptions confucéennes.

En exposant les causes de la faiblesse de la Chine en tant que nation, le maréchal Tchang-Kai-Chek n'hésita pas à déclarer que les grandes causes en étaient l'indifférence et le caractère superficiel des Chinois et leur attachement excessif à la « face ». Au printemps de 1934, il déclancha le mouvement de la Vie nouvelle, dont le slogan remplaça sur les murs de nombreux villages, les maximes morales des généraux vertueux et les exhortations du parti nationaliste. Il avait pour objectif d'amener le peuple à réformer ses habitudes mauvaises et à s'entraîner à la pratique des vertus indispensables aux citoyens d'une nation qui veut reprendre son rang. Parmi ces vertus, les unes furent exaltées par les sages de l'antiquité : sentiment des relations sociales, des Rites (*Li*),

(1) Le projet de « grande-union » de Confucius.

de la justice (*Yi*), de l'intégrité (*lien*) et du respect de soi-même (*Tch'e*). Ces quatre vertus, essence de la morale confucéenne, suffisent pour la conduite de chaque jour. Mais les enseignements de Mö-Tseu sont mis à contribution aussi bien que ceux de Confucius, dont il fut l'adversaire. C'est de Mö-Tseu qu'on se réclame quand on cherche à imposer au peuple des habitudes de tempérance, de simplicité dans les cérémonies de mariage et les funérailles, de sobre correction dans les vêtements. A ces éléments proprement chinois de la Vie nouvelle, s'ajoutent les enseignements du Président Sun-yat-sen, et des attitudes puritaines importées par les *Returned Students*. Tel est, dans son essence, le « mouvement ». Dans plus d'un village, les enseignements de la Vie nouvelle ont répandu chez les paysans d'heureuses habitudes d'hygiène. Et à qui étudie le passé de la Chine, le « mouvement de la Vie nouvelle » offre matière à philosopher (1).

La chose plus importante à considérer est qu'un redressement moral se manifeste chez notre peuple. En faveur d'une vie raisonnable, productive et sociale, basée sur la discipline et le devoir. Les qualités morales seules peuvent surmonter les obstacles rencontrés à l'intérieur des provinces. Il en faut aussi pour collaborer efficacement avec les autres peuples afin de contribuer à la paix internationale et au bonheur de l'humanité.

Depuis plusieurs milliers d'années, la Chine n'est jamais sortie de son caractère pacifique, convaincue que la paix est la condition préalable pour la prospérité d'un pays.

Néanmoins, depuis quelques années, des faits éloquents

(1) Jean Escarra, *La Chine. Passé et présent*, Paris, 1937, p. 153-156.

prouvent que la Chine pourra s'assurer par ses propres forces un florissant avenir.

3^o LE CONFLIT SINO-JAPONAIS ET LA PAIX MONDIALE.

Personne ne doute aujourd'hui que l'action militaire déclanchée par le Japon en Chine ne soit une pure agression nettement définie. Les hommes qui dirigent la politique extérieure du Japon ont donné à plusieurs reprises la marque d'une volonté permanente de s'affranchir des obligations que le droit international, ou même la simple morale internationale imposent à tous les Etats civilisés.

Aucune justification de la conduite du Japon envers la Chine, pas plus d'ordre économique que stratégique, ne peut être prise en considération en face d'une attitude si belliqueuse.

Il est regrettable que les actes des hommes d'Etat japonais se trouvent en contradiction avec leurs déclarations officielles.

Alors que la Chine lutte pour son droit à la vie, les formules diplomatiques doivent être périmées. Le Japon est une nation dont certains instincts demeurés barbares s'accordent mal avec les nouvelles obligations des peuples civilisés. Par ailleurs, il se refuse à accepter une obligation juridique extérieure. La soumission à la règle de droit international est inconnue du Japon, soit parce qu'il ne peut se l'assimiler, soit parce qu'il n'en veut pas.

Le 13 septembre 1871, la Chine et le Japon passèrent un traité sur la base de l'égalité et de la réciprocité, « fait d'autant plus remarquable qu'il prenait place à peu près vers la moitié de la période dite des « Traités inégaux ». Mais depuis la chute de Ts'ing, l'attitude agressive du

Japon envers la Chine s'est manifestée au cours d'événements d'importance. Faut-il rappeler les vingt et une demandes de 1915 ? les incidents de Tsi-nan-fou en 1928 ? la pression sur la Mandchourie aboutissant à l'action militaire de 1931 et à l'établissement du Mantchou-Kouo ? l'attaque de Chang-hai en 1932 ? la création d'un « mouvement autonome » dans les cinq provinces septentrionales (1935-1936) ? la prise du centre fort important de Pailingmiao, en 1936 ?

Enfin, au cours de ces derniers mois, l'on voit le Japon, sachant une fois de plus admirablement choisir son heure, profiter des préoccupations causées aux puissances européennes par la guerre civile espagnole pour tenter de frapper un grand coup et renforcer sa pression sur la Chine.

Un obscur et banal incident vint offrir au Japon un prétexte — à supposer qu'il n'y ait pas eu provocation. Mais cette fois l'on dut constater que les choses allaient rapidement revêtir un caractère d'extrême gravité. C'est l'incident de Lou-Kou-Kiao, qui éclata dans la soirée du 7 juillet 1937 (1).

Voici la déclaration que prononça le maréchal Tchang-Kai-Chek, le 17 juillet 1937, au sujet de l'affaire Lou-Kou-Kiao :

« Notre pays aime traditionnellement la paix, notre politique extérieure a toujours pour but de faire vivre la Chine, tout en respectant la vie des autres peuples. Cette règle de conduite, notre gouvernement l'observe dans nos relations avec le Japon comme avec d'autres puissances ; nous préférons régler les différends par la voie diplomatique pacifique et régulière : nous avons besoin de la paix

(1) Jean Escarra, *Réflexions sur la politique du Japon à l'égard de la Chine et sur quelques aspects juridiques du conflit actuel*, Paris, 1938.

internationale nous permettant de faire à l'intérieur de notre pays une œuvre constructive. Voilà pourquoi, depuis plusieurs années, nous acceptons de faire beaucoup de sacrifices pour le maintien de la paix à l'extérieur. C'est aussi pourquoi, en 1935, à l'occasion du cinquième Congrès plénier du Kuomintang, j'ai dit dans mon exposé : « nous n'abandonnerons pas la paix extérieure si elle donne encore l'espoir ; nous sacrifierons tout pour résister, seulement au moment où l'on nous aura acculés ».

» Nous sommes faibles, il faut le reconnaître, mais acculés dans une impasse, nous devons sacrifier tout, — même la vie de tout notre peuple, — pour défendre la Patrie. Si la guerre est allumée par des agresseurs, nous devons lutter contre eux jusqu'au bout. C'est seulement au prix de cette résistance acharnée que nous remporterons la victoire finale. A mi-chemin de la guerre, nous n'accepterons jamais toute demande humiliante de l'ennemi. Car toute concession pareille équivaldra à la capitulation et à la perte de notre nation.

» L'affaire de Lou-Kou-Kiao montre que le Japon veut réaliser complètement son vaste plan impérialiste. Elle n'est pas accidentelle, mais préméditée. Nous l'avons pressentie un mois avant son déroulement, par plusieurs signes précurseurs. L'ambition du Japon étant illimitée et son agression étant méthodiquement préparée, l'espoir de la paix n'existe plus pour nous. Si nous voulions continuer à céder le pas, il faudrait laisser entrer librement les régiments japonais et dire à notre propre armée de se replier dans l'endroit imposé par eux. Ce serait l'état de choses le plus misérable et le plus pitoyable du monde. Ce serait la vérification du proverbe : « Nous deviendrons de la viande et du poisson, tandis que notre adversaire

sera un couteau et un chaudron ». Ce serait la situation très malheureuse à laquelle aucun peuple du monde ne peut se résigner.

» Il y a 6 ans que nos quatre provinces du Nord-Est (Mandchourie et Jéhol) sont occupées par notre ennemi. Maintenant le foyer du conflit est allumé par celui-ci à Lou-Kou-Kiao porte de Péking. Si l'on tolérât la prise de Lou-Kou-Kiao par le Japon, notre ancienne capitale, Pékin, qui fut choisie comme telle depuis 500 ans et qui est devenue le grand centre culturel, politique et militaire du nord de la Chine, deviendrait le second Moukden ; nos deux provinces Hopei et Chakar deviendraient la seconde Mandchourie. Ainsi, Nankin ne deviendrait-elle pas un jour un second Pékin ?

» Il est donc évident que la prise de Lou-kou-Kiao compromet la vie totale de la nation chinoise. Si le Japon ne veut pas régler cette affaire d'une façon pacifique, nous serons acculés par lui dans une impasse. Alors nous n'aurons qu'à opposer une résistance acharnée à l'agression. Oui, nous sacrifierons tout pour résister. Nous avons le devoir de faire une guerre défensive contre les envahisseurs. Notre gouvernement est prêt à la défense héroïque de la patrie et notre peuple doit avoir foi en lui. Quand la guerre sera commencée, nous lutterons jusqu'au bout pour refuser toute demande humiliante de l'ennemi. Celui qui abandonnera un terrain — fût-ce un pouce — sera traité de coupable perpétuel par toute la nation chinoise. A ce moment, il faut oser risquer la vie de la nation pour la sauver.

» Notre gouvernement a déjà établi un plan de résistance et examiné sa position, en vue de faire face à toute éventualité. L'affaire de Lou-Kou-Kiao dégénérera-t-elle

en une vraie guerre sino-japonaise ? Cela dépendra de la décision du Japon. Nous voulons bien résoudre cette affaire par la voie régulière diplomatique... Nous voulons la paix, mais pas une vie déshonorante ; nous sommes prêts à une guerre défensive, mais pas à une agression. Après l'ouverture de la guerre, nous devons tout sacrifier pour assurer notre victoire finale. »

La Chine est donc envahie par le Japon. Celui-ci a déchiré le pacte de la S.D.N., le traité des neuf puissances de 1922 et le pacte Briand-Kellogg de 1928, tous pour la sauvegarde de la justice et de la paix. Or la Chine a le devoir de défendre son indépendance et ces contrats internationaux sacrés ; elle n'admet point l'occupation par l'agresseur d'une partie quelconque de son territoire. Si le Japon n'avait pas de visée territoriale, il devrait résoudre le différend entre lui et la Chine par la voie diplomatique raisonnable et renoncer à toute agression armée. Alors, avec son esprit traditionnellement pacifique, notre pays s'efforcerait de régler toute question d'une façon conciliante. En somme, la Chine lutte non seulement pour son existence, mais pour la justice et le droit. Nous espérons que les puissances amies se montreront sympathiques au peuple chinois et rempliront leur devoir en respectant et en faisant respecter les engagements contenus dans les traités qu'elles avaient signés.

La résistance armée contre l'invasion japonaise nous afflige en raison des souffrances qu'elle a imposées à la nation ; par contre, nous avons la certitude que le résultat de cette guerre sera la résurrection du peuple chinois en grande nation. Aujourd'hui comme hier nous restons pacifiques. Pendant dix mille ans, nous ne nous sommes jamais livrés à la moindre agression. Cette lutte pour notre

indépendance et pour notre existence est par conséquent la confirmation de notre traditionnelle politique de paix.

Quand la lutte sera terminée et que la Chine sera une fois de plus indépendante et libre, nous concentrerons tout d'abord nos efforts à reconstruire une Chine nouvelle et forte. Ce projet ne doit donner aucune inquiétude aux pays étrangers, notre but est de créer un Etat vraiment démocratique et ce n'est que temporairement et en vertu d'une nécessité, que nous concentrons actuellement toutes nos forces sur des objectifs militaires. Les grandes possibilités que la Chine d'aujourd'hui offre au commerce et à une coopération technique dans tous les domaines, augmenteront encore après la fin de la guerre. Nous avons déjà ouvert sans aucune restriction tout notre pays libre au commerce en concluant des accords pour l'entrée dans les ports et en donnant accès au marché intérieur. Les 450 millions d'habitants de la Chine, organisés sur la base de la démocratie et de la paix, devraient constituer un facteur déterminant en ce sens.

En ce qui concerne la situation internationale, voici les grandes lignes de la politique chinoise :

- a) Soutien sans réserve des conventions internationales et du pacte des neuf puissances ;
- b) Le gouvernement chinois désire renforcer ses relations amicales avec toutes les nations quelles qu'elles soient.

Il va y avoir quatre ans qu'ont été tirés les premiers coups de fusil de la guerre sino-japonaise, mais le peuple s'est réveillé et indissolublement uni par notre politique nationale, nous avons mobilisé toutes les ressources du pays pour chasser l'ennemi de chez nous. Le peuple chinois lutte pour l'existence de notre pays dans le respect des

conventions internationales. Nous ne cessons pas cependant d'aimer la paix, mais en voulant notre indépendance nationale, l'intégrité territoriale et la réalisation de notre idéal démocratique. Cela pour être fidèle à la doctrine de fraternité universelle de Confucius et au tridémisme du D^r Sun-yat-sen.

Aujourd'hui, le maréchal Tchang-Kai-Chek succède à Sun-yat-sen, il poursuit infatigablement son but qui est la reconstruction de la jeune Chine.

Conclusion.

Dans cette étude synthétique du confucianisme sur le droit international de la Chine antique, nous nous sommes appliqué à exposer les principales doctrines juridiques de l'antiquité chinoise, espérant avoir ainsi contribué à un développement heureux du droit international. A l'heure où l'interdépendance croissante tend à internationaliser tous les grands problèmes dont dépend l'humanité moderne, il est particulièrement important, croyons-nous, que l'Occident se familiarise avec un système juridique, moral et philosophique qui n'a pas encore perdu son empire sur l'âme d'un peuple de plusieurs centaines de millions d'hommes. Un sage chinois comparait son pays à un grain perdu dans un grenier à blé ; il ne faut pas que cette humilité empêche d'apercevoir l'importance du rôle que la Chine semble devoir jouer dans les destinées du monde. « Les sages sont les vrais et dignes souverains », disait notre grand penseur. Puisse cette formule devenir une réalité non seulement pour notre pays, mais aussi pour toutes les patries, pour le plus grand bien du règne de la concorde et de la « Grande-Union ».

Dans le premier chapitre qui expose la vie et la pensée de Confucius, nous avons vu que sa doctrine reposait sur la loi naturelle ou plus exactement sur la volonté divine, en vertu de son double caractère tant humain que social. Confucius est bien un précurseur ayant prévu les deux erreurs extrêmes de l'individualisme et du socialisme.

Au point de vue individuel, sa doctrine préconise le travail d'un développement parallèle de toutes les facultés humaines en vue d'aboutir à la plus haute perfection. Au point de vue social, tout en respectant les droits et les devoirs de la famille, elle attache une grande importance aux droits et aux devoirs découlant de la vie en société. Ce caractère d'équilibre ressort aussi bien de l'heureuse proportion établie entre les quatre classes sociales que de l'attention égale apportée aux besoins matériels et aux exigences morales de la collectivité.

Dans le deuxième chapitre, nous avons indiqué les mouvements internationaux d'Etat à Etat, et nous avons donné les preuves de l'existence d'un droit international en Chine dès l'antiquité.

Le troisième chapitre est l'exposition de la doctrine d'une paix universelle comme le voulait Confucius, ayant pour idéal la fraternité universelle qui vise à détruire l'antagonisme des races, des nations et des classes sociales. Dans ses grands principes, elle ne doit pas se borner aux nécessités d'un moment seulement.

Cet ensemble de caractéristiques si remarquablement élevées explique la force morale que la nation chinoise, depuis ses origines jusqu'à nos jours, a puisée dans la doctrine de Confucius.

A l'heure où le peuple chinois poursuit et achève, au prix de combien de souffrances, l'un des plus grands tournants de son histoire, il était utile, pensons-nous, de mettre en quelque sorte l'Occident en contact spirituel avec l'Orient.

L'Etat chinois constituait, dans son milieu, l'unique « grande puissance », consciente des valeurs culturelles et morales qui étaient son premier trésor, assez forte pour

être aisément pacifique et mettant cette force à rechercher et à maintenir l'équilibre et la paix. Les troubles et les guerres qui, hélas, en Chine comme en Europe, ont été les jalons de l'histoire, n'ont jamais modifié chez nous ces dispositions fondamentales de l'esprit et du cœur de notre peuple, de nos familles et de nos populations.

Le peuple chinois dut payer chèrement — et, aujourd'hui, plus que jamais, il paie de son sang — les erreurs de ce conservatisme outrancier, obstacle dressé sur la route du confucianisme pour l'empêcher de répandre sur l'humanité sa bienfaisante influence.

Vu :

Le Président de la thèse,

L. LE FUR.

Vu :

Le Doyen.

L'Assesseur,

G. GIDEL.

VU ET PERMIS D'IMPRIMER :

Le Recteur de l'Académie de Paris,

G. ROUSSY.

Bibliographie.

I Les livres classiques.

(a) *Textes chinois.*

1^o La grande collection de *Tse-chou* ou « des œuvres des maîtres classiques », éditions sous la dynastie du *Soung*, rééditée par « Commercial Press », Changhaï, 1920.

2^o La grande collection du treize *King* (ou livres classiques), édition sous la dynastie du *Soung*, réédité par « Commercial Press », Changhaï, 1914.

Les treize livres à savoir : *Y-king*, *Chou-king*, *Cheu-king*, *Tchou-li*, *Y-li*, *Li-ki*, *Tchouen-ts'ioutcho-tsiouan*, *'Koung-Yang*, *Kou-liang*, *Louen-Yu*, *Hio-king*, *Oeulya*, *Mengtseu*.

3^o *Chou-king* ou « Annales » (recueillies et rédigées par Confucius).

— *Tchouen-tsiou* ou *Chronique de la principauté de Lou* (rédigé par Confucius).

— *Che-ki* ou *Mémoires historiques*, rédigé par Se-ma-tsien.

Tous ces textes avaient été édictés sous la dynastie du *Soung* et ils sont réédités par « Commercial Press », Changhaï.

4^o *Entretiens*, *Li-ki*, (les « grandes études » et « invariable milieu » y compris) et *Tchouen-tsiou*. Ces trois textes se trouvent dans la grande collection des treize *Kings*.

5^o Les quatre livres fondamentaux avec le commentaire de Tchou-Hi, publiés par le « Commercial Press », Shanghai, 1910.

6^o Les livres de Mengtseu, avec le commentaire de Tsio-chouen, 1934.

7^o *Louen-Yu* (entretien) avec le commentaire de Lian-Pao-nan, Shanghai, 1934.

(b) *Traduction.*

1^o *Les Maîtres classiques*, par le P. Wieger, qui a traduit, en français, dans son *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*, 2^e édition, 1922, Hou-kien-fou. L'auteur a traduit, d'autre part, les œuvres complètes des trois grands maîtres (Lao-tseu, Confucius, Mō-tseu).

- 2° Les quatre livres avec un commentaire abrégé en chinois et une double traduction en français et en latin, par P. Cuvreur, S. J., Houkienfou, 1896.
- 3° *Li-ki* ou *Mémoires sur les bienséances et les cérémonies*, traduit en français et en latin, par le même auteur, Houkienfou, 1913, deux volumes.
- 4° *Chou-king*, texte chinois avec une traduction française du même auteur, 2^e édition, Hien-hien, 1916.

II. Les livres en langues chinoises.

- CHEN-KAO-YIN. *Les sources du droit international chinois*, Shanghai, 1934.
- CHOU (J.-S.). *L'idée et le régime du triple Démisme*, Shanghai, 1928.
- FONG-YON-LANG. *Histoire de la philosophie chinoise*, 2^e édition, Shanghai, 1935.
- HOU-CHE. *Eléments de l'histoire de la philosophie chinoise*, Shanghai, 1928.
- KIAN-CHIA-YEN. *Etudes critiques sur les livres classiques de l'époque avant la dynastie des Ts'ing*, 2^e édition, Shanghai, 1933, 3 vol.
- LANG-TSE-NGO. *Les principes métaphysiques de l'école de Confucius*, 2^e édition, Shanghai, 1933.
- LEE-CHEK-SUN. *Dix leçons de la philosophie chinoise*, Shanghai, 1935.
- LIANG-CHI-CHAO. *Histoire de la pensée politique des auteurs d'avant la dynastie des T'sing*, 1^{re} édition, Shanghai, 1928.
- PI-HI-SAUET. *Introduction générale à l'étude des livres canoniques*, 5 volumes, 5^e édition, Shanghai, 1933.
- SUN-YAT-SIN. *Le triple Démisme*, Shanghai, 1924 (traduction française par Pascal M. d'Elia.)
- TCHENG-AN-JEU. *Histoire des doctrines politiques chinoises*, 2^e édition, Shanghai, 1933.
- TCHENG-YEN-KIE. *Introduction à l'étude des livres canoniques*, Shanghai, 1935.
- TSAT-YUAN-PEI. *Histoire des doctrines morales en Chine*, 2^e édition, Shanghai, 1935.

III. Les livres en langues étrangères.

- COUCHOUD. *Les sages et poètes d'Asie*, Paris, 1935.
- ESCARRA (Jean). *La Chine. Passé et présent*, Paris, 1937.
- *La Chine et le droit international*, Paris, 1931.
- *L'honorable paix japonaise*, Paris, 1938.
- FAUCHILLE (Paul). *Traité de droit international public*, 8^e édition, Paris, 4 volumes, 1922-26.

- GROUET (M.). *La civilisation chinoise*, Paris, 1929.
— *La pensée chinoise*, Paris, 1934.
KAO (Jean-Baptiste). *La philosophie sociale et politique du Confucianisme*, Paris, 1938.
KOU-HOUNG-MING et BORREY (F.). *Le catéchisme de Confucius*, Paris, 1927.
LE FUR (Louis). *Précis de droit international public*, 4^e édition, Paris, 1939.
— La théorie du droit naturel depuis le xvii^e siècle et la doctrine moderne, *Recueil des Cours de l'Académie de droit international de la Haye*, 1927, t. 18.
— Règles générales du droit de la paix, *Recueil des Cours de l'Académie de droit international de la Haye*, 1935, t. 54.
MASPERO (Honoré). *La Chine antique*, Paris, 1927.
OPPENHEIM et H. LAUTERPACHT. *International law*, 2 volumes, 5^e édition, London, 1935-37.
PAUTHIER. *Confucius et Mencius*, Paris, 1874.
SIU-TCHOAN-PAO. *Le droit des gens et la Chine antique*, Paris, 1926.
WU-SAO-YANG. *Sun-yat-sin : sa vie et sa doctrine*, Paris, 1929.
Mgr. H. BOND. RESTORICK. *Sun-yat-sin, libérateur de la Chine*, Paris, 1932.
ZENKER (E. V.). *Histoire de la philosophie chinoise*, Paris, 1932.
-

Table des matières.

INTRODUCTION.....	I
CHAPITRE PREMIER. — <i>La formation des idées</i>	13
<i>Section 1.</i> Sa vie et son milieu.....	14
<i>Section 2.</i> Son œuvre.....	28
<i>Section 3.</i> Sa pensée	35
1 ^o L'homme : sa nature et son perfectionnement.....	35
2 ^o La société : le principe d'organisation ; la fin de la so-	
ciété humaine et la loi de la vie sociale.....	42
3 ^o L'Etat : le gouvernement ; le Fils du Ciel et les deux	
grandes activités de l'Etat.....	53
CHAPITRE II. — <i>Les applications</i>	62
<i>Prologue.</i> Sources et fondement du droit international de la	
Chine antique.....	62
<i>Section 1.</i> Les personnes du droit international.....	64
1 ^o Le pouvoir respectif de chaque personnage.....	64
2 ^o L'Etat : les éléments de l'Etat ; la reconnaissance de	
l'Etat et la continuité de l'Etat.....	71
3 ^o Degrés du personnage.....	75
<i>Section 2.</i> Les choses du droit international.....	77
1 ^o La souveraineté territoriale.....	77
2 ^o La modification territoriale.....	79
3 ^o Acquisitions et pertes territoriales.....	80
<i>Section 3.</i> Les mouvements internationaux et les agents	
diplomatiques	83
1 ^o Mouvements internationaux.....	83
2 ^o Les agents diplomatiques.....	87
<i>Section 4.</i> Conflits internationaux et modes de solution...	89
1 ^o Solution pacifique.....	89
2 ^o Solution de force.....	89
<i>Section 5.</i> Le droit de la paix.....	92
1 ^o La règle des audiences.....	92
2 ^o La règle des visites.....	92
3 ^o Les conférences.....	95
4 ^o Les traités	101

TABLE DES MATIÈRES	159
Section 6. Le droit de guerre.....	102
1 ^o Guerres de conquêtes.....	103
2 ^o Le cas d'occupation.....	104
2 ^o Les prisonniers et les espions.....	105
4 ^o Fin de guerre.....	106
CHAPITRE III. — <i>Sa doctrine et le développement du droit international</i>	108
Section 1. Confucius précurseur des modernes.....	108
1 ^o L'esprit cosmopolite	109
2 ^o L'antimilitarisme.....	113
3 ^o La grande union (Ta-Tong).....	120
Section 2. Comparaisons synthétiques	127
1 ^o Confucius et les théologiens catholiques (Jésus-Christ, Vitoria et Suarez).....	129
2 ^o Confucius et Grotius.....	134
3 ^o Confucius et Kant.....	135
Section 3. Le pacifisme chinois.....	137
1 ^o Le Tridémisme du D ^r Sun-Yat-Sen.....	140
2 ^o Le «mouvement de la vie nouvelle» du Maréchal Tchang-Kai-Chek	143
3 ^o Le conflit sino-japonais et la paix mondiale.....	145
CONCLUSION	152
BIBLIOGRAPHIE	155
TABLE DES MATIÈRES	158

